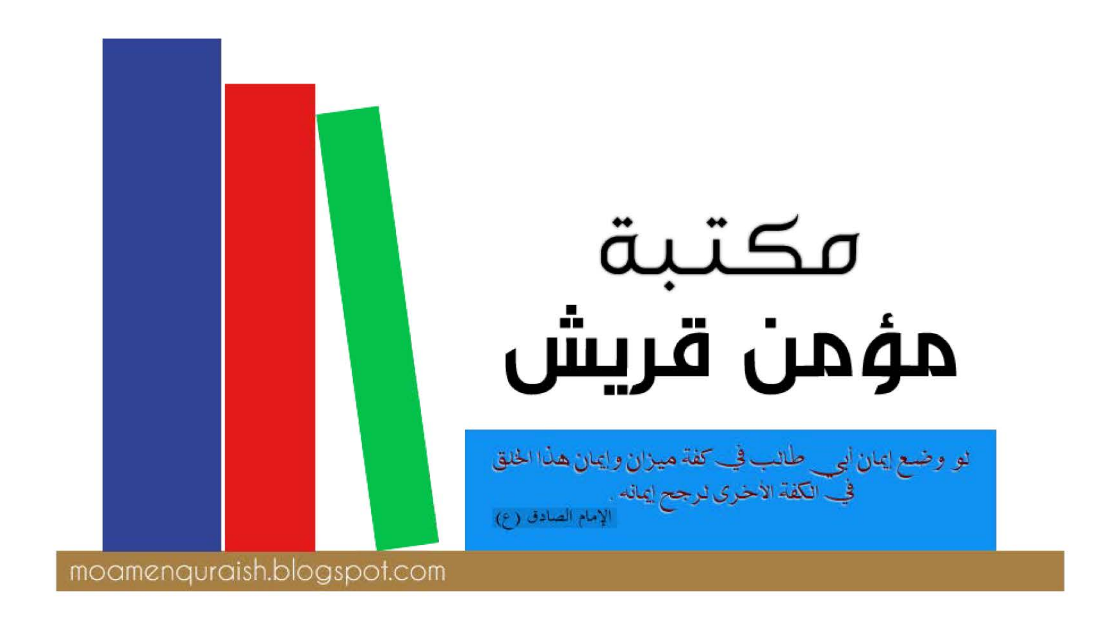
المعارف العقلية في الإسلام

أحمد ماجد





المعارف العقلية في الإسلام

المعارف العقلية في الإسلام

الدكتور أحمد ماجد

دار المعـارف الحكميـة

الطبعـة الأولـى

ISBN 978-614-440-019-7

[١٤٣٦ هـ. - ٢٠١٤ م.]



دار المعـارف الحكميـة

Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: لبنان - بيروت - سان تريز - سنتر يحفوفي - بلوك C - ط٣

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

مقدّمة

يسعى هذا الكتاب إلى تقديم رؤية عامّة ومختصرة للعلوم العقليّة في الإسلام، تأخذ بعين الاعتبار المُتلقّي باعتباره الهدف والمقصد، لذلك ابتعد عن المسائل العويصة التي تدخل في إطار الاختصاص، واكتفى بالضروريّ والمناسب لبناء أرضيّة يتمّ البناء عليها في مرحلة لاحقة، كما تمّ الاكتفاء بعدد من العلوم التي تدخل في إطار اهتمام معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، وهي علم الكلام والفلسفة وعلم أصول الفقه والعرفان، وهذا لا يعني إغفال العلوم الأخرى، التي تجد لها سياقها ضمن البرنامج العام.

منهجيّة العمل

حاول هذا الكتاب قدر الإمكان الوقوف بين العقليّة البحثيّة الساعية إلى تقديم مادّة علميّة متكاملة، والعقليّة التعليميّة التي تحاول أن تقدّم مقولات، تسعى لتحقيق أهداف وكفايات محدّدة.

وقد تحكّم الهاجس التعليميّ في آليّة عرض المعلومة ومقدارها، والهدف من إيرادها، خاصّة أنّها بُنيت على أرضيّة تحاول أن لا تقترب من مساحات يتناولها المُتلقّي في مواد أخرى، وآليّة تحقيق مهارات مختلفة. وفي هذا المجال نجد بالإضافة إلى المهارة المعرفيّة المرتبطة بالمادّة العلميّة المباشرة، المهارة التحليليّة، التي تقوم على عرض نصّ قرآنيّ أو روائيّ، أو معلومة، والهدف من هذه الفقرة هو المشاركة في إنتاج المعلومة عبر إخضاعها للتحليل.

ونجد في الكتاب مهارة نقديّة، يتمّ فيها عرض نصّ وإجراء نقاش نقديّ لها؛ وهذا يقويّ ملكة النقد ومواجهة الشبهات والإشكالات. بالإضافة إلى تلك المهارات، لم يغفل الكتاب البُعد المهاريّ الحركيّ الكتاب حيث جعل المُتلقي يجيب عن الأسئلة بشكل خطيّ، ولم يتمّ استثناء البُعد الروحيّ الإيمانيّ، وقد حاول الكتاب العمل على هذا البُعد من خلال تكثير النصوص التي تبني هذا الجانب.

هذا واعتمد الكتاب الرسوم والتقسيمات البيانيّة للأفكار المركزيّة، واستخدام الرسوم التوضيحيّة لبيان العلاقة المنطقيّة بين المفاهيم، وكذلك عرض الكثير من المعارف عبر جداول بيانيّة، ويعود سبب ذلك إلى:

١- تقديم معلومة موجزة، تسمح للمعلّم بتحريكها بطريقته الخاصّة، ممّا يسمح له بالتوسّع بحسب حاجات المتعلّم وطريقة تفاعله.

٢- إفساح المجال للطالب بالسؤال.

٣- اختصار المراحل التاريخيّة عبر عرض خرائط معرفيّة، يستطيع من خلالها المعلّم شرح تطوّر المرحلة دون الدخول بالحديث عن التاريخ وتفصيلاته، وقد قسّمت هذه الخرائط إلى مراحل في بعض الأحيان لضرورة في الإخراج.

٤- إكساب المتعلّم مهارة قراءة الرسوم البيانيّة وآليّة تحليلها.

ومن أجل تعميم الفائدة في هذا الكتاب، وُضعت بعض التعريفات المتعلّقة بأسماء الأعلام والمصطلحات، لكي تعين المتعلّم وتساعده على التعاطي مع هذه المصطلحات فيعتاد عليها.

محاور الكتاب

قُسِمَ الكتاب إلى خمسة محاور أساسيّة، وقد توزّعت على الشكل التالي:

المحور الأوّل: مدخل إلى المعارف العقليّة، وفيه العناوين التالية: المجتمع العربيّ في المرحلة الجاهليّة، الوحي أساس الدعوة، العقل في السياقات الإسلاميّة، المعرفة العقليّة في الإسلام، وسبب ولادة العلوم العقلية في الإسلام.

المحور الثاني: علم الكلام، وفيه: نشأة علم الكلام، الفرق الكلاميّة؛ الشيعة، المعتزلة، الأشاعرة، والماتريدية، ونظرة مقارنة لعلم الكلام.

المحور الثالث: الفلسفة الإسلاميّة، وفيه: نظرة عامّة عن الفلسفة الإسلاميّة، الفلسفة المشائية؛ الكنديّ، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، أيضًا الفلسفة الإشراقيّة والحكمة المتعالية.

المحور الرابع: علم الأصول، وفيه: موجز عن علم الأصول، علم الأصول عند الشيعة، مذاهب أهل السنّة الأربعة، والعقل في علم الأصول.

أمّا المحور الخامس: العرفان، ففيه: نظرة عن التسمية، الأصول الإسلاميّة للعرفان، المسار التاريخي للعرفان، تعريف العرفان وانقسامه، ومزايا المدرسة، بين العرفان والتصوف والفلسفة والأخلاق، الشريعة والطريقة والحقيقة، والعرفان والعقل.

أحمد ماجد

المحور الأوّل: مدخل إلى المعارف العقلية

العناوين الرئيسة

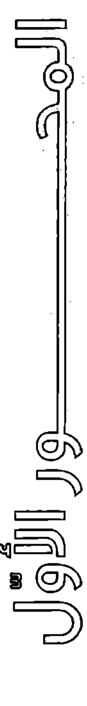
أ- المجتمع العربي في المرحلة الجاهليّة

ب- الوحي أساس الدعوة

ج- العقل في السياقات الإسلاميّة

د- المعرفة العقليّة في الإسلام

هـ- سبب ولادة العلوم العقليّة في الإسلام



أ- المجتمع العربي في المرحلة الجاهليّة

١. البيئة الفكريّة في الجاهليّة

عاش العرب قبل الإسلام حياةً بسيطةً غير معقّدة، لا يوجد فيها من العلم المنهجيّ المنظّم إلّا الندر القليل، وممّا رواه ابن خلدون من أنّ الذين كانوا يقرؤون ويكتبون بين قبائل العرب كان عددهم لا يزيد على سبعة عشر، وإذا استُثنيت بعض الآثار والنقوش فإنّنا لا نجد للعرب آثارًا فنيّة ومعماريّة وتقنيّة تذكر، أو تصل إلى مستوى الآثار التي تركتها الشعوب الأخرى المحيطة بهم.

وهذا الواقع انعكس على البيئة الدينيّة والفكريّة، التي تميّزت بطابعها الحسّي، فالبيئة التي عاش فيها العرب، لم تسمح بإعمال العقل وتجريد المسائل.

والديانات السماوية لم تستطع أن تأخذ مكانًا لها، فهي إمّا بقيت محدودة الأثر وفي بيئات خاصّة، أو انكمشت على نفسها مع الوقت، أو تعرضت للتحريف، ولم تحدث تغييرًا. وكلّ ما نجده بضع إشارات إلى واقع ينشد العودة إلى صفاء الدعوة الإبراهيميّة، ولكنّها صيغت بلغة حكميّة بعيدة عن الكلام النسقي المحدد.

قال زهير بن أبي سلمى:

فلا تكتمنّ الله ما في نفوسكم ليخفى، ومهما يكتم الله يعلم

يؤخر، فيوضع في كتاب فيدّخر ليوم الحساب أو يعجّل فينتقم

الأعلم الشنتمري، شرح ديوان زهير بن ابي سلمى (القاهرة: المطبعة الحميديّة، ١٣٢٣هـ)، الصفحة ٨.

مستند ١

٢. البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة

لم تكن البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة للمجتمع العربي أفضل حالًا بسبب سيادة روح القبيلة وندرة الحواضر المدينيّة. ولعلّ هذا ما دفع المجتمع العربي للذهاب باتجاه القيم القبليّة كالصدق والوفاء والنجدة والشجاعة، واحترام الجار، وسيطرت سياسة القبيلة، فلكلّ قبيلة رأس يحكمها طبقًا للأعراف السائدة.... وساد في المجتمع أعراف سلبية كالنهب والسلب والعصبية ووأد البنات، وشرب الخمر...

أما على الصعيد السياسي، وإن كان العرب قد عرفوا بعض الدول على أطراف الجزيرة كالغساسنة والمناذرة وكندة، فهذه الدول لم تكن مستقلّة، إنمّا هي محميات للدول المجاورة تابعة لها.

المناذرة: دولة حكمت في وادي الرافدين قبل الإسلام (٢٦٨-٦٣٣م)، عاصمتها الحيرة، وهي مؤلفة من قبائل تنوخ ومنها بنو لخم، كانت تربطهم علاقة تحالف مع الفرس.

الغساسنة: مملكة في الشام ضمن الامبراطوريّة البيزنطيّة في فترة ما قبل الإسلام (٢٢٠-٦٣٨م) عاصمتهم الجابية في الجولان، جمعتهم مع البيزنطيين تحالفات وشاركوا في حروبهم.

كندة: مملكة عربيّة عاصمتها ذات كهل، وهي في منطقة نجد، قضى عليها المناذرة.

مستند٢

٣. دور العقل في البيئة الجاهليّة

انحصر الجانب العقلي في البيئة الجاهليّة، في ما نطق به الشعراء من حكم وأمثال، ويشير إليهم الشهرستاني بقوله: "وحكماء العرب شرذمة قليلة لأنّ أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربّما قالوا بالنبوات والإيمان بالله"، ويمكننا القول، كان جوهر الخبرة الدينيّة في بلاد العرب قبل الإسلام يدور حول محورين:

الأوّل هو المتعة، أو السعي وراء السعادة الماديّة والشخصيّة والدنيويّة في حياة المرء. ومن هذا المنظور، كانت الحياة الدّنيا هي الفرصة الوحيدة أمام المرء في ذلك المجال. وعندما تمرّ الحياة أو تضيع، يحتوي النسيان كلّ شيء ما دام العدم يحفّ هذه الحياة. وكان لا بدّ من إغراق متاعب الصحراء في الخمرة ومعاشرة النساء والتمتّع بالشعر.

الثاني، هو البعد الحالم، فكانت القيم الجاهليّة كالفروسيّة والشجاعة في المعركة والكرم حتّى على الفاقة والوفاء ولو على حساب التضحية بالنفس، وفوق ذلك كلّه الفصاحة. فهذا المحور بما يحتويه من فضائل كان يشكل الوعي بالهويّة عند ابن القبيلة.

لذلك، لم يتآلف الجاهلي مع الوحي في بداية الدعوة واستنكر العديد من التعاليم، التي جاءت بها الدعوة الإسلاميّة، وهذا الأمر نبع من الرؤية الحسيّة التي كانت تتحكّم به، والتي تجعله غير قادر على القيام بعمليات تجريد عقلي.

قال تعالى:

أ - ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ (ق/٣).

ب- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة/١٠٤).

هـ- ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾ (الجاثية/٢٤).

مستند٣

حدد موضوع الآيات التالية وعلاقتها بالجاهلية.

كتب حول الموضوع:

عمر تومي الشيباني، **مقدمة في الفلسفة العربيّة** (طرابلس الغرب: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣).

ت.ج.دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٩٥).

محمد علي أبو ريان، **مدخل لدراسة الفلسفة العربيّة** (بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة ١، ١٩٧٦).

مستند٤

ب- الوحي أساس الدعوة

قامت الدعوة الإسلاميّة على الوحيّ الإلهيّ باعتباره حاجة وضرورة إنسانيّة، فالمدارك الإنسانيّة محدودة من حيث الطاقة والقدرة، مع تعدد المجالات التي تهمّ الإنسان سواء في مجال المفاهيم أم التشريع أم حقائق المبدأ والمعاد وشؤون النفس والعقل ذاته.

فالوحي أصل المعرفة وعليه يبني الإنسان المسلم نظرته إلى الحياة، حتّى العقل لا يكتسب فعّاليّته إلّا من خلال الاتصال به، وهذا ما أثبته أبو علي بن سينا باعتبار النبوة والوحي ضرورة لتستقيم أسس الحياة الإنسانيّة؛ والوحي كما عرّفه هو العمل بأمر الله تعالى فالله عزّ وجلّ أرسل الوحي للإنسان وأيّده بالمعجزات ليخبر الناس بأنّ لهم صانعًا واحدًا يعلم السرّ والعلانية وتجب طاعته ليقودهم إلى المعاد. هذا ما صرّح به القرآن الكريم بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء/١٥).

ا. الوحي والإنسان

ضرورة الوحيّ لم تنفِ دور الإنسان، ولم تحجبه، لأنّه المقصد والهدف الذي من أجله أُرسِل الأنبياء، لذلك تتميّز الرؤية الإسلاميّة:

١. **بأنها رؤية الواقعي غاية الواقعيّة**: من خلال تقديم التوحيد كمسألة أساسيّة للمعرفة، فالإسلام جعل العلاقة بالخالق علاقة وصل وحضور.

٢. **اقتران الايمان بالعمل**: فالرؤية التوحيديّة تنتج قانونًا وعملًا هما المظهر الخارجي للعقيدة. فالقانون هو الظاهر والإيمان هو الباطن ولا ازدواجيّة بينهما، ومن خلال الإيمان يتمكن الإنسان أن يهتدي إلى الحركة نحو الله تعالى بصورة إراديّة.

٣. **استمرارية العلاقة مع الإنسان**: الإسلام لا يؤسّس لعلاقة تنتهي بانتهاء الحياة الدنيا، إنّما يجعل هذه الحياة تأسيسًا للحياة الأخرى، فالقرآن بما هو كلام الله تعالى يلاقي الإنسان في مقطع من الزمان ليرافقه نحو الأبديّة.

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة/٢٨).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/١٦).

﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (النور/٤١).

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ (القيامة/٣٦-٣٩).

مستند٥

حلل الآيات التالية بناءً للرؤية الإسلامية.

٢. الوحي وطبيعة الدعوة

وهكذا، نستطيع القول إنّ الدعوة الإسلاميّة حفّزت العقول في الجزيرة العربيّة إلى التفكر بالإله الواحد، الذي يهب الرزق، ويمنح الحياة، ويفيض بالخير على بني البشر. وهذا الأمر دعّمه طبيعة منهجيّة للقرآن تقوم على الأسس التالية:

١. **العلم واستعمال العقل**: ويتمثّل هذا الأمر بالتعلّم، ولذلك فُضّل العالم على الجاهل.
٢. **الحرّيّة**: فالحرّيّة والعقل صنوان، والحرّيّة لزام الإنسانيّة.
٣. **الاعتماد على الحجّة والبرهان**: أساس النظرة البرهان والحجج المقنعة.
٤. **الاعتماد على اليقين**: فالدين لا يقوم على الظن والأسرار، إنّما هو أمرٌ يقينيّ.
٥. **الإقناع بالبرهان العقلي والعملي في وقت واحد**: عبر تشارك الفطرة والفكر.
٦. **الدعوة إلى الموعظة**: دعا الإسلام إلى الحكمة والموعظة الحسنة.
٧. **استقراء الواقع واستعمال العقل**: للاعتبار، والنظر في أسرار الكون وعجائب المخلوقات.
٨. **النهي عن التقليد**: القرآن الكريم نهى عن التقليد، ودعا إلى عدم الاستسلام للأوهام.
٩. **عرض الأفكار والآراء**: عرض القرآن الآراء بدقّة، سواء أكانت مؤيّدة له أم معارضة.
١٠. **إنصاف الخصم**: يؤكّد القرآن الكريم على وجوب وحتميّة إنصاف الخصم.

قال تعالى:

﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (النحل/١٢٥)

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف/٢٩).

مستند ٦

كتب حول الموضوع:

روجيه غارودي، وعود الإسلام، (القاهرة مكتبة مدبولي، الطبعة٢، ١٩٨٥).

هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢).

محمد أبو زهرة، **الشريعة الإسلاميّة** (بيروت: دار الفاروق للطباعة والنشر).

مستند ٧

ج- العقل في السياقات الإسلاميّة

- (اللغة، القرآن، المعصوم)

1. في اللغة

العقل مأخوذ من: «عَقَلْتَ الْبَعِيْرَ» إذا: جَمَعْتَ قوائمه. وتطوّر اللفظ بعد ذلك للدلالة على كلّ عمليّة ربط محكمة، ولهذا سُمّي العقلُ عقلًا، وقد تعدّدت تعريفاته في اللغة بحسب الوظيفة التي يقوم بها، ويمكننا أن نرى التسميات التالية:

١. «الجَمْعُ» القادر على استجماع كل التصوّرات المطلوبة للحكم على الأشياء واتّخاذ القرار المناسب لها.
٢. «الحَبْسُ» فإنَّ العقل يحبس صاحبه على محاسن الأعمال ومكارم الصفات ويحبسه عن الانسياق خَلْف الشهوات.
٣. «الميزان» فهذا هو شأن العقلاء الذين وهبهم الله تبارك وتعالى العقل الراجح والفكر الثاقب والذي يَزنون به الأمور وزنًا دقيقًا.
٤. هو «التميُّز» إذ مَصْدرُهُ العقل المستنير بالنور الإلهي، وغير العاقل لا يملك مقوّمات التمييز الصحيح.
٥. هو «الفَهْمُ» إذ إنَّ ذلك النور كاشف لحقائق الأمور، فتبدو ناصعةً جليَّة لا غبش يكدّرها ولا غموض يعتريها.
٦. هو «المَسْكُ» فإنَّ العقل يمسك بصاحبه حتّى لا يندفع إلى ما لا ينبغي له، ولا يسترسل فيما لا يليق به.

2. في القرآن الكريم

لم يستعمل القرآن الكريم «العقل» بلفظه الاسمي المصدري، إنّما استعمل بصيغتين إحداها تهتمّ بالعقل بحسب معناه الناتج عن الدور والأخرى ناظرة إلى العقل من خلال الفعل:

١. معاني العقل في القرآن

ورد في القرآن العديد من المفردات الدالّة على العقل، منها:

- **اللبّ**: لقد عبّر القرآن عن العقل بلفظ اللبّ في كثير من المواضع، حيث قال تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَاأُولِي الأَلْبَابِ﴾ (البقرة/ ١٩٧). واللبّ هو خالص الشيء وداخله.

- **النهى**: النهية العقل والنهى العقول. قال تعالى: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لأُولِي النُّهَى﴾ (طه/٥٤) وفي ذلك بيان يُضاف إلى كلّ بيان جاء به النص المنزل استنهاضًا للعقول في تدبّر الكون والوجود.

- **القلب**، يقول تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الأعراف/١٧٩). فالقلب في السياق العام للآيات القرآنية يحمل الدلالة إلى الفقه والعلم واعتبار

القلب محلّ مستودع كلّ علم، والقلب السليم قادر على الفهم والإدراك والتمييز والتعلّم.

- البصر: يقال لقوّة القلب المدركة بصيرة وبصر نحو قوله: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق/٢٢)، وقال: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (النجم/١٧). ولا يكاد يقال للجارحة: بصيرة، ويقال من الأوّل: أبصرت، ومن الثاني: أبصرته وبصرت به.

- الحكمة: هي المعرفة العلميّة الناتجة عن التفكّر وإعمال العقل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لله﴾ (لقمان/١٣)، الحكمة على ما يستفاد من موارد استعمالها هي المعرفة العلميّة النافعة وهي وسط الاعتدال بين الجهل والجربزة.

نقاش وتحليل

الآيات
﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران /٧٠)
﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾ (يوسف/١١١)
﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (النجم/١٧).
﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج/٤٦)
﴿فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلاَ أَبْصَارُهُمْ﴾ (الأحقاف/٢٦)
﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ (ص/٢٦)
﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الأعراف/١٧٩)

مستند ٨

حدّد معاني الآيات التي وردت في الجدول أعلاه.

٢. أفعال العقل في القرآن

حدّدنا معاني العقل، وسبب استخدام كلّ منها، وسينتقل الحديث عن أفعال العقل في القرآن الكريم، وكيفية ورودها، وعلاقة ذلك بالمعرفة الإسلاميّة:

- التعقّل: إن المراد بالعقل في كلامه تعالى هو الإدراك الذي يتم للإنسان مع سلامه فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: ﴿ذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لكمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (التوبة/٦١)، وقوله: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (غافر/٦٧) أي تدركون الحقّ بالتعقّل المغروز فيكم، وهذا غاية خلقة الإنسان بحسب

حياته المعنوية.

- **التدبّر**: قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ * أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ﴾ (المؤمنون/٦٨ و ٦٩)، وهذه الآية تدلّ على أنّ الكفر والإيمان متعلّقان بإعمال العقل والفكر عن طريق التدبّر. والتصديق والتكذيب تعتمد على تحليل السند والمقارنة واستقراء الحوادث والاعتبار بأحداث التاريخ وتجاربه.

- **التفكّر**: والمراد به دفع العاقل إلى إعمال العقل ليعرف الفرق بين العلم والجهل وبين الضلالة والهدى، ليصل من خلاله إلى الخيار الحرّ السليم، فالإنسان قادر على معرفة الحقائق من خلال التفكير، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم/٨).

- **التذكّر**: النصّ القرآني يدعو الإنسان إلى النظر في الوقائع التي بين أيدي الناس ومقارنتها مع ما أتى به الوحي، ذلك أنّهم عرفوا – بالتواتر- أنّ الرسل كانت تتواتر على الأمم وتظهر المعجزات عليها، وكانت الأمم بين مصدّق ناج وبين مكذّب هالك، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الزمر/٢٧).

- **الحكمة**: هي المعرفة العلميّة الناتجة عن التفكر وإعمال العقل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لله﴾ (لقمان/١٣)، الحكمة على ما يستفاد من موارد استعمالها هي المعرفة العلميّة النافعة وهي وسط الاعتدال بين الجهل والجربزة.

- **التعلّم**: العلم أول وسيلة إلهيّة لتربية النوع الإنساني منذ خلقه، وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، لكن العلم بالمنظور القرآني، ليس وسيلة لمعرفة الحقائق فحسب إنّما هو الأساس الذي يقوم التمايز بين البشر على أساسه، وإلى هذه دلّت الآية الكريمة: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة/١١).

- **التفقّه**: تفهّم جميع المعارف الدينيّة من أصول وفروع لا خصوص الأحكام العمليّة، وهو الفقه المصطلح عليه عند المتشرّعة، وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة/١٢٢).

- **النظر والاستدلال**: لم يترك الإسلام طريقًا من طرق الاستدلال إلّا وقدّمه منهجًا يلتزم به الباحثون والدارسون في قضايا دينهم ودنياهم كلّها؛ من علم الطبيعة إلى علم التاريخ. فالدعوة إلى النظر والاستدلال دعوة شاملة تبدأ من النفس ثم تتّسع دائرة النظر لتشمل الطعام والشراب وعالم الحيوان وعالم البحار والسماوات... وكلّ ما يحيط بالإنسان في المحيط الذي يعيش فيه، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ (فاطر/٢٧).

تحليل ونقاش

حدّد دور العقل من خلال النصّ التالي:

لفظ العقل على ما عرفت يطلق على الإدراك من حيث إنّ فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحقّ والباطل في النظريّات، والخير والشر والمنافع والمضارّ في العمليّات حيث خلقه الله سبحانه خلقة يدرك نفسه في أوّل وجوده، ثمّ جهّزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك بها معان روحية ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها كالإرادة، والحبّ والبغض، والرجاء، والخوف، ونحو ذلك، ثمّ يتصرّف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريّات والأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاء نظريًا، وفي العمليّات والأمور المربوطة بالعمل قضاء عمليًا، كلّ ذلك جريًا على المجرى الذي تشخّصه له فطرته الأصليّة، وهذا هو العقل.

العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الجزء ٢، الصفحة ١٥٠.

مستند ٩

٣. نصّ المعصوم

ورد الكثير من الأحاديث عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلم، تحضّ على استخدام العقل، فعن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: «قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له»(١)، فالعقل هو الآلة التي يسترشد به المؤمن إلى الله تعالى ودينه الحقّ.

وقال رسول الله:«لكلّ شيء آلة وعدّة، وآلة المؤمن وعدّته العقل، ولكلّ قوام راع وراعي العابدين العقل، ولكلّ تاجر بضاعة، وبضاعة المجتهدين العقل، ولكلّ خراب عمارة، وعمارة الآخرة العقل، ولكلّ سفر فسطاط يلجؤون إليه وفسطاط المسلمين العقل»(٢).

بهذا المعنى، يصبح العقل هو أساس الإنسان والوسيلة التي يستطيع من خلالها تلقّي الوحي والعمل بمقتضاه، فهو القسمة العادلة بين الناس، التي يستطيع من خلالها الإنسان معرفة الكون وتوطيد الإيمان.

لذلك، أعطى المعصومون العقل دورًا محوريًّا، ولكنّ العقل الذي جرى الحديث عنه، لا يتصادم مع الدين، إنّما يتكامل معه من أجل بلوغ أرقى مراتب الإنسانيّة والدين، فالعقل مدخل الإيمان، يقول الإمام جعفر الصادق: «ليس بين الإيمان والكفر إلّا قلّة العقل، قيل وكيف ذاك يا ابن رسول الله، قال إنّ العبد يرفع رغبته إلى مخلوق فلو أخلص نيّته لله لأتاه الذي يريد في أسرع من ذلك»(٣)

فالعقل مترابط مع الدين، يقول الإمام علي الرضا عليه السلام:«لا يعبأ بأهل الدين ممَّن لا عقل له».

(١) محمد الريشهري، **ميزان الحكمة** (دار الحديث، الطبعة ١، ١٤١٦هـ)، الجزء ٣، الصفحة ٣٠٩، الحديث ١٩.

(٢) **ميزان الحكمة**،مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣١٤، الحديث ٢٧٨٩.

(٣) **ميزان الحكمة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣١٥.

كتب حول الموضوع:
الطباطبائي، تفسير الميزان، الأعلمي، (بيروت: دار الأعظمي)، الأجزاء ١٦-١٧-١٩.
محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، (بيروت: دار الأضواء)، الأجزاء: ١-١١-٩٤-٩٥.
الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨).
الكليني، الكافي، (بيروت: دار التعارف)، باب العقل، الجزء ١.
أبو حسن الندوي، الإسلام وأثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، (بيروت: دار الصحوة، ١٩٨٦).
محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥).

مستند ١٠

- **في دلالاتها الفرقيّة**

تعدّدت تعريفات العقل في السياق الإسلامي بحسب المرجعيّة الفكريّة، التي يتبع لها المعرف، لذلك نجد تفاوتًا بين تعريف وآخر.

ا. الإماميّة

العقل عند الشيعة هو الحجّة الباطنة، وهو السبيل إلى معرفة حجّيّة القرآن ودلائل الأخبار، فهو مورد ثبوت الشريعة والتوحيد والنبوّة والإمامة. وفي هذا المجال قال العلّامة محمد رضا المظفّر: "وهل تثبت الشريعة إلّا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوّة إلّا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدّق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل إلّا ما عُبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديّان إلّا به؟"[٤].

روي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في حديثه مع هشام بن الحكم، حيث قال: «يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول»، وروي عن الإمام الصادق عليه السلام سادس الأئمّة عليهم السلام: «إنّ الله احتجّ على الناس بما آتاهم وعرّفهم».

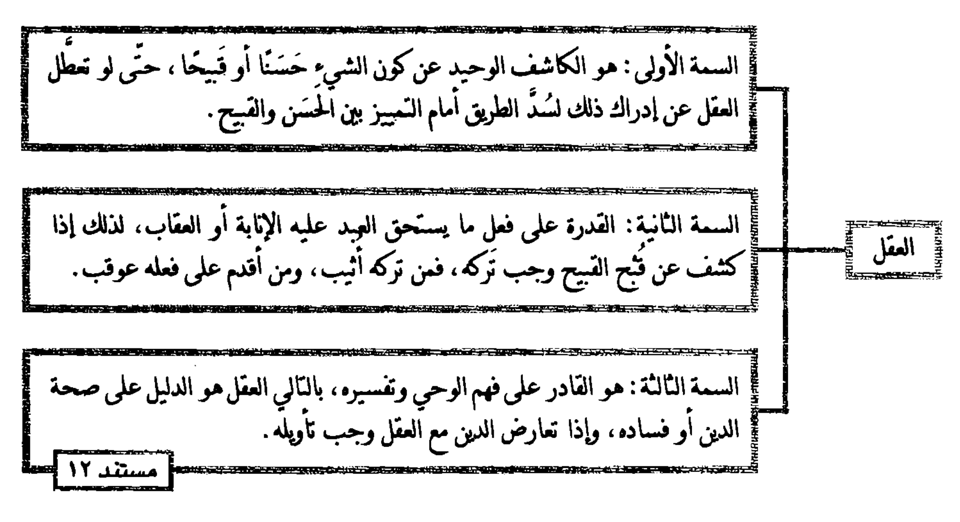
الكليني، الكافي، الجزء ١

مستند ١١

(٤) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، الجزء ٢، الصفحة ١٢٢.

٢. المعتزلة

اعتبر أصوليّو المعتزلة العقل مصدرًا أساسيًّا من مصادر المعرفة، حتّى إنّ بعضهم رآه مصدرًا كافيًا لوحده، وعلى هذا الأصل أحاطوه بهالة كبيرة من القداسة والتبجيل، لدرجة أنّه ما ذُكر العقل إلّا واتّجهت الأنظار إليهم؛ وكأنّه أصبح عَلَمًا لهم أو حِكْرًا عليهم، وهذا العقل يمتاز بالسمات التالية:



رسم بياني يظهر سمات العقل لدى المعتزلة

٣. الأشاعرة

ردًا على موقف المعتزلة، قام الأشاعرة بردّة فعل عنيفة، جمّدوا خلالها العقل وسلبوه القدرة على إدراك الحسن والقبح في الأشياء التي تُلامَسُ وتُشَاهَد. وهذا ما يظهر من خلال قول الغزالي:«لا يستدرك حسن الأفعال وقبحها بمسالك العقول، بل يتوقّف دركها على الشرع المنقول، فالحسن عندنا ما حسّنه الشرع بالحثّ عليه، والقبيح ما قبّحه بالزجر عنه والذمّ عليه»(٥).

٤. الظاهريّة

اشتهر عن أهل الظاهر عمومًا بإنكارهم حجّيّة القياس في أحكام الشريعة حسب ما صرّحوا به في كتبهم، والناظر في هذا القول يظنّ أنّهم اتّخذوا موقفًا سلبيًّا من قضايا العقل، ولكنّ الأمور تسير باتّجاه آخر معهم، فالعقل معتبر بالنسبة إليهم، وهو يتميز بالسمات التالية:

١. يستطيع العقل أن يحكم في الكثير من القضايا كاستحالة اجتماع الضدّين، وأنّ الكَلّ أكثر من الجزء ونحو ذلك.

---

(٥) أبو حامد الغزالي، **المنخول في علم الأصول**، الصفحة ٨.

٢. يلعب العقل دورًا في إدراك حجّيّة الخبر، حيث إنّ الخبر لا تعلم صحّته، ولا يعرف كونه صدقًا أو كذبًا إلّا بحجّة العقل.
٣. وظيفة العقل الفهم عن الله تبارك وتعالى لأوامره، وترك تعدّي حدوده، والإقرار بأنّه سبحانه فعّال لما يشاء، وليست كونه يحلّل أو يحرّم فذاك ليس إليه، وليست وظيفته كذلك بأن يقضي أن تكون صلاة الظهر أربعًا وصلاة المغرب ثلاثًا وصلاة الصبح ركعتين، فهذا ممّا لا مجال للعقل فيه.

المذهب الظاهري:
يقوم هذا المذهب على أنّ المصدر الفقهي هو ظواهر النصوص من الكتاب والسنّة، فلا رأي ولا إعمال للعقل في حكم من أحكام العقل.
ويعتبر أبو سليمان داوود بن علي بن خلف الأصفهاني(٢٠٢-٢٧٠هـ) أوّل من أُطلق عليه هذا اللقب.
هذا وبلغ المذهب ذروته مع ابن حزم الأندلسي في القرن الخامس، ولكنّه ما لبث أن عاد وخبا.
مستند ١٣

٥. السلفيّة

العقل عند السلفيّة موظّف للعمل بالنصوص الشرعيّة، ومُسْتَثْمَر في فهم مقاصدها ومعرفة دلالاتها، فهو له مساحة خاصّة لا يمكن تجاوزها، بالتالي، فهو يتميّز بالسمات التالية:
١. إنّ الثواب والعقاب على حسن الفعل وقبحه ثابتان عندهم بالشرع لا بالعقل.
٢. إنّ العقل عندهم لا يهتدي إلى تفاصيل النافع والضارّ إلّا بالشرع.
٣. إنّ العقل الصريح عندهم لا يعارض النقل الصحيح.

السلفيّة:
اتّجاه فكري ظهر على يد أحمد بن حنبل في نهاية القرن الثالث الهجري، دعا لعدم الأخذ بالتأويلات العقليّة للدين، والتعامل النصّي مع الأحاديث الواردة عن الرسول والسلف حتّى إذا تضمّنت معنى التشبيه والتجسيم، يُعتَبر ابن تيميّة من أبرز رجاله.
مستند ١٤

٦. التصوّف

لم يعطِ المتصوّف دورًا واسعًا للعقل، فهو اعتمد الشهود سبيلًا للوصول إلى الحقيقة، يقول الشبلي: التصوف يتطلب «أن يأخذ الشخص كتاب الله بيده اليمنى، وسنّة نبيّه بيده اليسرى، ويطوي طريق»، وطوي الطريق عبارة عن السلوك إلى الله عزّ وجلّ.

قال أبو الحسن الششتري، في معرض وصفه للعقل:
حجُتنا قطعُ الحِجا وهُوَ حَجُنا وحُجَّتُنا تَتلوهُ بَاْءٌ بها تِهْنا يُطِّنُنا عِندَ الصُّعُودِ لأنَّه يَوَدُّ لوْ أنَّا للصَّعيد قَدْ أَخْلَدْنا
ثم يقول: فنحنُ كدودِ القزِّ يحصُرُنَا الذي صَنَعْنا بدفعِ الحَصْرِ سِجْناً لنا مِنَّا
ويصل إلى القول: فكمْ واقفٍ أرْدَى وكمْ سَائِرٍ هَدَى وكَمْ حِكمةٍ أبْدَى وكَمْ من مُمَلَّقٍ أغْنى وتيَّم ألباب الهَرَامِسِ كلَّهم وحَسْبُكَ من بُقْرَاطَ أسْكَتَهُ الدَّنَّا وجَرَّدَ أمْثَالَ العوالم كلِّها وأبْدَى أفلاطونَ في أمْثُلِ الحُسْنى وهامَ أرسطو حتّى مشى من هُيامه وبَثَّ الذي ألْقَى إليه وما ضَنَّا
مستند ١٥

٧. الفلاسفة

انتقد الفلاسفة العقل كما قدّمه المتكلّمون، وبشكل خاصّ الأصول التي بنوا عليها آراءهم لأنّها لا تعدوا كونها أقوالًا مشهورة مأخوذة من بادىء الرأي المشترك من غير تمحيص.
فالعقل كما رآه الفيلسوف الفارابي، يدخل تحت معانٍ متعدّدة، منها:

١. الذي به يقول الجمهور أنّه عاقل، والعاقل من كان فاضلًا جيد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شرّ.
٢. العقل هو قوّة النفس التي بها يحصّل الإنسان اليقين بالمقدّمات الكليّة الصادقة، لا عن قياس أصلًا ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، والمقدّمات هي مبادىء العلوم النظريّة.
٣. كما يردّد المتكلّمون من خلال المشهورات، وهو مشترك عند الجميع.
٤. العقل التجريبي وهو جزء من النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء بعد طول تجربة. وهو العقل العملي أيضًا.
٥. وهو على أربعة أنواع: عقل بالقوّة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال.
٦. العقل المفارق.

مفاهيم:
الحسن: هو كون الشيء ملائمًا للطبع كالفرح وكون الشيء صفة لكمال كالعلم وكون الشيء متعلقًا بالمدح كالعبادات وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل.
الحسن بذاته: عبارة عمّا اتّصف بالحسن لمعنى ثبت في ذاته كالإيمان بالله وصفاته.
الحسن بغيره: هو الاتّصاف بالحسن لمعنى ثبت في غيره كالجهاد فإنّه ليس بحسن لذاته.
الحسن الشرعي: هو الحسن الذي ورد في النص القرآني.
القبيح: ما يكون متعلّق الذمّ في العاجل والعقاب في الآجل.
الشهود: هو رؤية الحقّ بالحقّ.
مستند ١٦

تجمع نظرية الفارابي حول العقل بين آراء أرسطو وأفلاطون، وتجعلهما في سياق الحضارة الإسلاميّة، بحيث يقدم تمازجًا حضاريًّا تتفاعل فيه عقلانيّة الغرب وإشراقيّة الشرق.

بالإضافة إلى هذه التعريفات للعقل، يوجد من التعريفات الأخرى، ولكن سنكتفي بالعرض الذي قدّمناه، لنصل إلى القول إنّ تعريف العقل عند الفرق والمذاهب والاتّجاهات الإسلاميّة متعدّد، وكلّ واحد ناتج عن تحديد دور معين للعقل في إنتاج المعرفة.

أفلاطون: فيلسوف يوناني(٤٢٧–٣٤٧ق.م). تتلمذ على يد سقراط، وهو صاحب نظريّة المثل في المعرفة والجمهوريّة الفاضلة.
أرسطو: فيلسوف وعالم موسوعي يوناني(٣٨٤– ٣٢٢ ق.م) تتلمذ على يد أفلاطون، ولكنّه أبدع نظريّة للمعرفة تنطلق من الحواس، يعتبر أرسطو مؤسّس علم المنطق.

مستند ١٧

كتب حول الموضوع:
عبد الستّار الراوي، **ثورة العقل في الفلسفة العربيّة** (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨١).
محمد عاطف العراقي، **ثورة العقل في الفلسفة العربيّة** (القاهرة: دار المعارف).
محمد يوسف موسى، **القرآن والفلسفة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤).

مستند ١٨

د- المعرفة العقليّة في الإسلام

يقوم المنهج الإسلامي على أساس من إمكان المعرفة وهذا ما يُفهم من التوجيهات القرآنيّة الكثيرة التي دعت إلى العلم واستخدام الطاقة الإنسانيّة. وهذا المنهج يوضح الحضور الواعي للإنسان في الإسلام، والذي يقوم على منهج عقليّ وهذا ما توضحه طبيعة التعاليم الإسلاميّة، التي سبق أن عرضناها. والتي نستنتج من خلالها:

١. المنهج المعرفي في الإسلام عقليّ؛ أي يدعو الإنسان لاستخدام العقل بشكل مستمر، ممّا يعني أنّ عقل الإنسان هو الطريق إلى معرفة الله والكون والإنسان.
٢. إنّه منهج عقلي فاعل غير سكونيّ. وإلّا أصبح العقل هو الغاية، بينما هو دعوة للنظر فيفعل العقل باتّجاه غاية أسمى من العقل، لذلك نرى ألفاظًا مثل ﴿يعقلها﴾ و﴿نعقلُ﴾ و﴿يعقلون﴾.
٣. إنّه منهج صاعد يدعو العقل للذهاب من المحسوس إلى غير المحسوس، من المادّي إلى المجرّد. الكون (هو عالم محسوس للعقل).. الإنسان (المدرك له)... الله (الغاية والمقصد).

٤. إنّه منهج استقرائي، أي دعوة يستكشف الوحدة بين الأشياء الجزئيّة، هذه الوحدة التي لا تتجلّى إلّا عن طريق الاستقراء.

٥. إنّه منهج عقلي غائي، أي إنّ الدعوة القرآنيّة للعقل في طريق استكشاف الوحدة بين الأشياء، أو اكتشاف القوانين العلميّة كمقدّمة ضروريّة وليست غاية، فالوحدة بين الأشياء ليست غاية في ذاتها، ذلك أنّ هناك، في طريق التوحيد الهرمي، وحدة أعلى منها، وهي غاية العقل ومرتجاه، ألا وهي وحدة الله.

وإذا أمعن الإنسان النظر يمكنه أن يستنتج أنّ هذه العلوم، انطلقت من حاضنة الوحيّ الإلهي، ووجدت لها في النص معينها الأول، ويظهر ذلك من خلال الأمور التالية:

قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (سورة الزمر/١٧-١٨) .

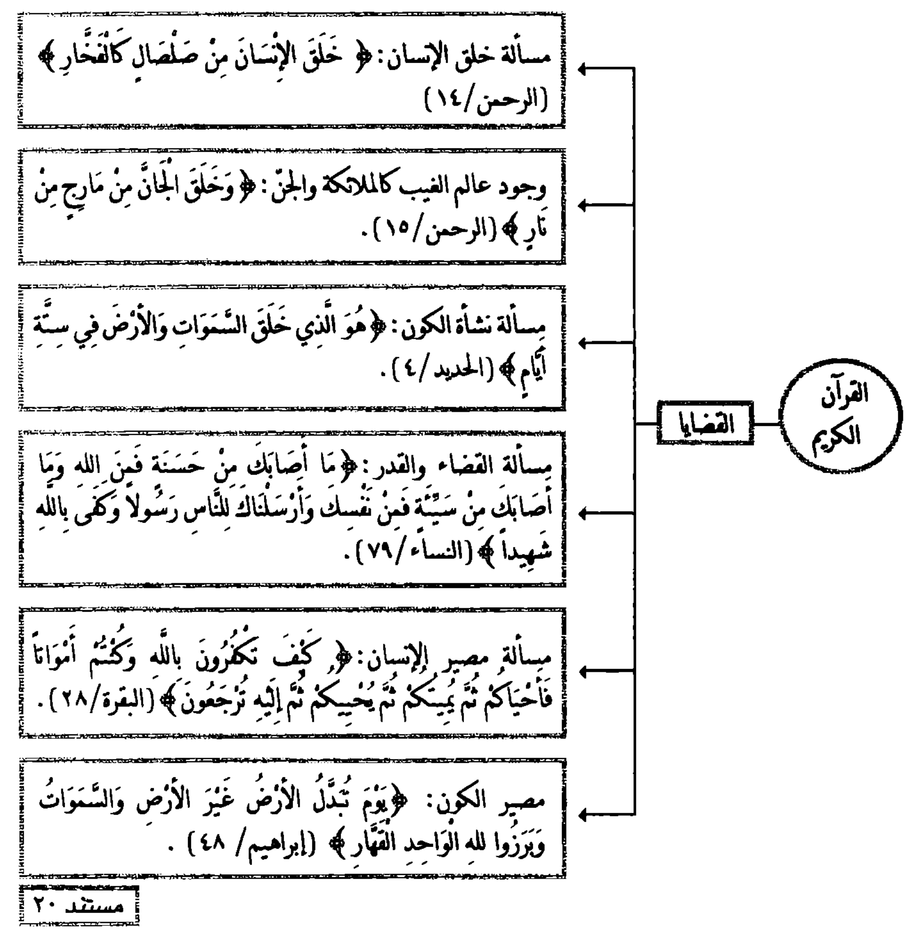
مستند ١٩

ا. القضايا القرآنية

بعد أن رأينا حثّ القرآن الكريم للمسلم على إعمال العقل والنظر في الواقع، يلاحظ الباحث إثارة القرآن الكريم للعديد من القضايا التي تطال حياة الإنسان بكل تفصيلاتها، وبالإضافة إلى ذلك ردّ القرآن الكريم على الآراء المخالفة:

أ. قضايا تخاطب العقل الإنسانيّ

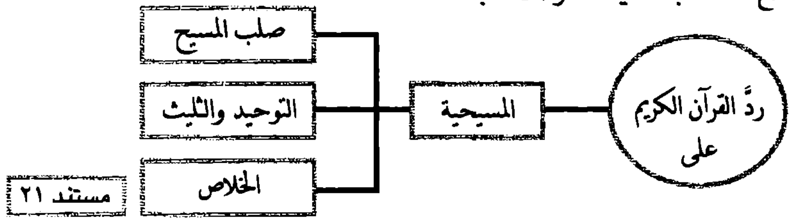
أثار القرآن الكريم الكثير من القضايا التي تخصّ الإنسان، وتحفّز العقل وتدفعه للتفكّر في كلّ ما يحيط به، وهو لم يكتفِ بذلك، إنّما عالج موضوعات تبحث في موضوعات غيبية، وأبرزها هي:



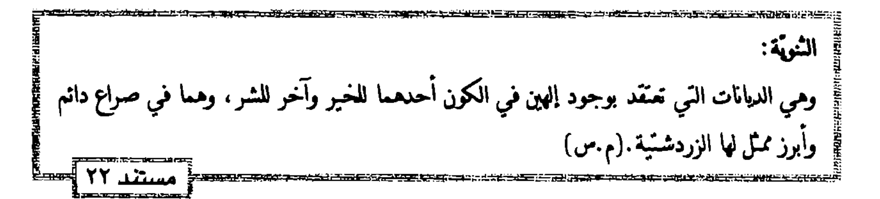
رسم بياني يظهر بعض القضايا التي طرحها القرآن الكريم

ب. نقاشه مع أصحاب الديانات

ردّ القرآن الكريم على أصحاب الديانات الموجودة في الجزيرة العربية عند الدعوة الإسلاميّة، حيث عرض للقضايا التي يؤمن بها أصحاب الديانات، وعمل على نقاشها بشكل موضوعيّ، ومن القضايا التي ناقشها مع أصحاب الديانات والمذاهب:



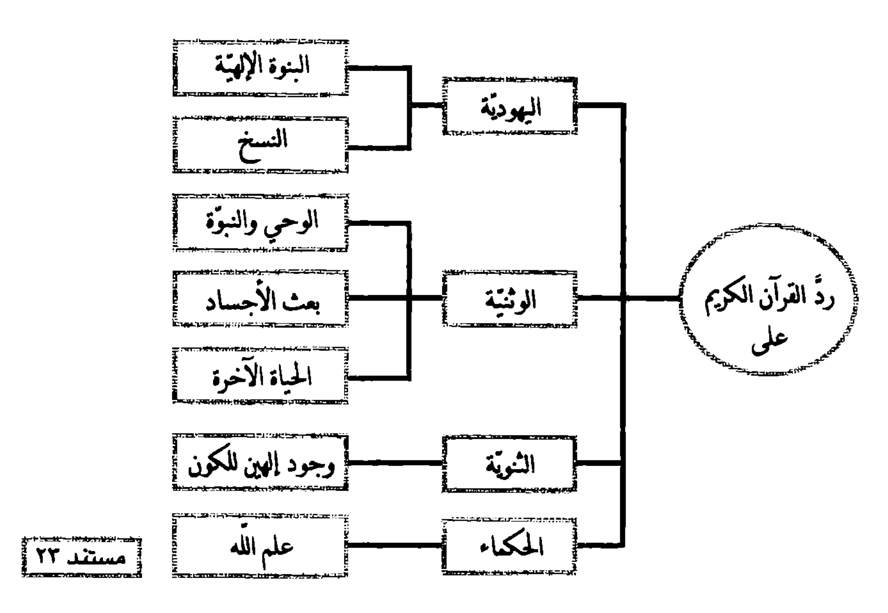
رسم بياني يظهر الموضوعات التي حاور فيها القرآن الكريم المسيحية



الثنويّة:

وهي الديانات التي تعتقد بوجود إلهين في الكون أحدهما للخير وآخر للشر، وهما في صراع دائم وأبرز ممثل لها الزردشتيّة.(م.س)

مستند ٢٢



رسم بياني: يظهر القضايا التي ناقشها الإسلام مع أصحاب الديانات والمذاهب

﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المائدة/٧٣) .

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (سورة الأنبياء/٢٢) .

﴿ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (سورة الأعراف/٥٤) .

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ (سورة البقرة/١٠٦) .

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ (سورة المائدة/١٨) .

مستند ٢٤

الشكّ: هو التّردُّد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشكّ ما استوى طرفاه وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما فإذا ترجّح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظنّ فإذا طرحه فهو غالب الظنّ وهو بمنزلة اليقين.

السفسطة: السفسطائية مذهب فكري فلسفي نشأ في بلاد الإغريق إبان نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد، استخدم في الأصل لفظ «سوفيتس» بمعنى المعلّمين البلغاء أو معلمي الحكمة للدلالة على وصف مدح، ولكن تحوّل هذا المعنى إلى صفة ذمّ فأصبح قول سفسطة يعني به الكلام الذي فيه تمويه للحقائق مع فساد في المنطق مع صرف الذهن أيضًا عن الحقائق والأحوال الصحيحة أو المقبولة في العقل وتضليل الخصم عن الوجهة الصحيحة في التفكير. وهذا بحكم الوظيفة التي أنيطت بهذا العلم وهو إثبات حقّانية الموقف الفردي.

اللاأدريّة: وهم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنّه شاكّ وشاكّ في أنّه شاكّ وهلمّ جراً.

مستند ٢٥

الحكماء:

مجموعة من العرب كانت قد اطّلعت على علوم اليونان، كان عددهم محدودًا.

مستند ٢٦

الوثنية:

هي نوع من العبادات التي كانت سائدة في الجاهليّة، تعتبر للإله الأعلى وسائط عبارة عن أصنام وأوثان يعبده الناس من خلالها ومن أبرز تلك الأوثان اللات والعزّة ومناة.

محمد نعمان الخازم، أديان العرب في الجاهليّة، مطبعة السعادة، ١٩٢٣.

مستند ٢٧

٢. اتفاق الاتجاهات على دور العقل

لا تختلف الاتّجاهات الفكريّة الإسلاميّة جميعها في دور العقل، وإن كان الخلاف قد وقع في الحدود المعرفيّة للعقل، ولعلّ هذا ما يعكسه علماء الأمّة من خلال استهلال مباحثهم بنقد مذهب الشكّ والسفسطة وكلّ من قال باستحالة المعرفة أو دعا إلى التوقّف واللاأدريّة. ومن ثمّ قيامهم بالربط المحكم بين العقل وبين العلم، حتّى قال بعضهم إنّ العقل هو العلم وأنّه لا يجوز الانفكاك بينهما، فقالوا: العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، ويستحيل أن يوجد عاقل لا يعقل شيئًا البتة، أو عالم لا يكون عاقلًا وهذا العلم العقلي ليس علمًا بالمحسوسات لحصوله في البهائم والمجانين وإنّما هو علم بالأمور الكلّيّة والبديهيّات العقليّة.

ولذلك نجد علماء الكلام يصدرون كتبهم بمبحث النظر باعتباره الطريق الموصل إلى المجهولات، فهو يمثل نظريّة المعرفة عندهم، ونظرًا لأهمّيّة هذا المبحث كانوا يسمّون به علم العقيدة الإسلاميّة

حيث أطلقوا عليه علم النظر والاستدلال. والعقل ليس تعبيرًا عن مدرسة واحدة محدّدة المعالم، إنّما هو منهج يقتضي الاعتماد على العقل في مجال المعرفة، بمعنى أنّه قادر على تحصيلها.

والمنهج العقلي منهج مكمّل لكلّ المناهج الأخرى التي لكلّ منها محلّها المناسب لها. وكلّ منهج معرفي لا يتكامل، أو بتعبير أدقّ لا يخضع للمنهج العقلي هو منهج خاطىء، لأنّ الضمانة للحصول على معرفة صحيحة ونتائج دقيقة ترتكز على المنهج العقلي وما سائر المناهج إلّا أدوات في خدمة هذا المنهج أو تطبيقات له. و لا بدّ أن يقرّ العقل بصحّة تلك الأدوات والوسائل والمناهج ليستخلص منها النتائج.

تحليل ونقاش

اشتمل القرآن على أكثر من ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكّر أو التذكّر أو التعقّل. أو تلقّن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم الحجّة لإثبات حقّ أو لإبطال باطل. أو تحكي الحجّة عن أنبيائه وأوليائه. ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء ممّا هو عنده أو يسلكوا سبيلًا على العمياء وهم لا يشعرون. حتّى أنّه علّل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم «به أو بشيء ممّا هو عنده أو يسلكوا سبيلًا على العمياء وهم لا يشعرون. حتّى أنّه علّل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم».

العلّامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الجزء ٥، الصفحة ٢٦٠.

مستند ٢٨

٣. العقل والدين

والسؤال الذي يتبادر لنا في هذه النقطة هل كلّ معرفة عبر العقل تؤدّي إلى القول من أنّها تخضع للمنهج العقلي؟ وهل المعرفة التي تنسب إلى العقل هي معرفة عقليّة حقيقيّة أم معرفة تلبّست بلباس العقل وهو منها بريء؟ العقل بذاته قاصر دون شكّ عن الوصول إلى الحقائق، ومعظم ما يتوصّل إليه ظنّي خاصّة فيما يتعلّق بالدين الذي لا بدّ من أن يقوم على مدارك يقينيّة تدخل الطمأنينة إلى قلب الإنسان، من هنا، قسّم علماء الأصول المعارف الدينيّة إلى قسمين: قسم يستقلّ العقل بإدراكه، وقسم لا يستقلّ بإدراكه.

١. الذي يستقلّ العقل في إدراكه هي الكبريات المعرفية، التي يمكن للعقل أن ينالها من غير مساعدة، مثل إدراك العقل للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، ومثل إدراكه لقبح العقاب بلا بيان. ومثل إدراكه للملازمة بين ما يحكم به العقل ويحكم به الشرع. أي إذا حكم العقل بشيء فلا بدّ أن يكون في الشرع حكم موافق له وصلنا هذا الحكم أم لم يصلنا، إلّا أنّنا نستكشف وجوده من خلال حكم العقل نفسه. ومثل حكمه بضرورة إقامة حكم عادل بين الناس وحفظ النظام بينهم، ومثل حكمه بوجوب طاعة الله سبحانه وتعالى، ومثل حكمه بالقيمة التامّة لكلّ معرفة قطعيّة يقينيّة، ومثل حكمه بقبح الظلم وحسن العدل، وهذا

الحكم يمثّل كبرى الكبريات في أحكام العقل العمليّة والتي تندرج تحتها كلّ الأحكام المتعلّقة بالجانب العملي من حياة الإنسان والمجتمعات.

٢. وما لا يستقل العقل بإدراكه هي القضايا المعرفيّة التي لا سبيل أمام العقل للبتّ بها مثل حجّيّة المعارف الظنّيّة وقيمتها، وكون الظنّ طريقًا معتدًا به للبناء على المعارف المظنونة، فإنّ العقل لا يستطيع التوصّل إلى نتيجة نهائيّة جازمة في هذه القضيّة ، ومثل كثير من الأحكام الشرعيّة التكليفيّة الواقعة في وجوب وتحريم أو استحباب وكراهة أو إباحة أو الأحكام الوضعيّة الشرعيّة مثل الحكم بمن له ولاية الحكم، ومثل مقاصد الشريعة فإنّها في أغلبها ممّا لا يتيسّر للعقل إدراكه من نفسه.

وانطلاقًا ممّا سبق، نصل إلى القول أنّ المعارف العقليّة في الإسلام، هي العلوم التي تتلمّس العقل كمصدر من مصادر المعرفة، على أن لا يكون هذا المصدر مستقلّ عن مصدر المعرفة الأساس المتمثّل بالقرآن الكريم وحديث وعمل وتقرير المعصوم، الذي يعتبر كلمة الله إلى خلقه ووحيه إليهم.

كتب حول الموضوع:

الشيخ مصباح يزدي، **أصول المعارف الإنسانيّة**، (بيروت: مؤسسة أمّ القرى للتحقيق والنشر).

راجح عبد الحميد الكردي، **نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة**، (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢).

سليمان دنيا، **التفكير الفلسفي الإسلامي**، (القاهرة: مكتبي الخانجي، ١٩٦٧).

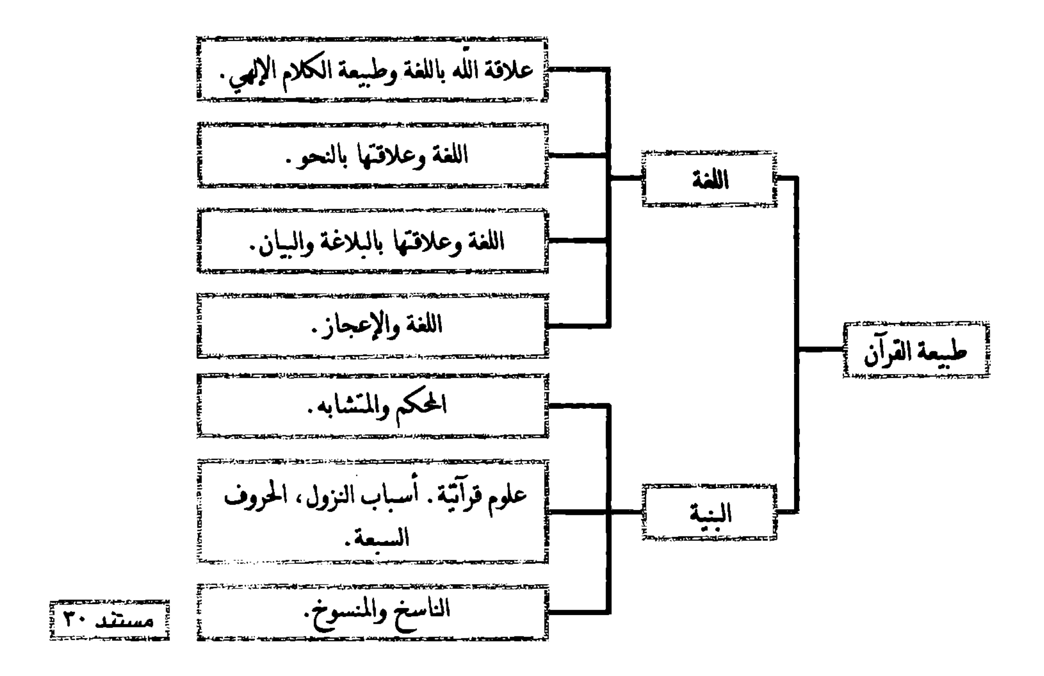
مستند ٢٩

هـ- سبب ولادة العلوم العقلية في الإسلام

بعد أن رأينا حثّ القرآن الكريم للمسلم على إعمال العقل والنظر في الواقع، كما رأيناه يثير الكثير من القضايا، التي تطال حياة الإنسان بكل تفصيلاتها، وبالإضافة إلى ذلك شكلت عناصر متعددة محفزات لولادة العلوم العقلية في الإسلام، أبرزها:

ا. طبيعة القرآن الكريم

طرحت الطبيعة اللغوية للقرآن الكريم العديد من النقاشات داخل البيئة الإسلاميّة، البعض منها يتعلّق بطبيعة القرآن الذاتيّة وعلاقتها بالكلام الإلهي، وهل ما أنزل يتطابق مع ما هو موجود في اللوح المحفوظ؟ وكيف تمّ الإنزال؟ كما أثار تساؤلات حول اللغة وعلاقتها بالكلام الإلهي، وهذا رسم بياني يوضح بعض ما أثير:



رسم بياني يوضح المسائل حول علاقة القرآن باللغة والبنية

المحكم: المحكم هو اللفظ الواضح الدلالة، أي ما علم المراد منه، ولم يحتج إلى بيان.

المتشابه: ما يحتاج إلى بيان أو ردّ على محكم، أو ما احتمل وجوه متعدّدة.

الحروف المقطّعة: هي الحروف التي أودعها الله في بعض أوائل السور ك «ألم، كهيعص».

الحروف السبعة: هي وجوه الاختلاف في قراءة القرآن الكريم، والاختلاف لا يتعدّى المدّ والقصر، والإمالة والفتح. وكلّ كلمة تقرأ على وجوه من القراءات تسمى حرفًا.

أسباب النزول: هي المناسبة التي نزلت فيها الآية.

النسخ: وهو إلغاء حكم شرعي ورد في نصّ واستبداله بحكم آخر.

المنسوخ: وهو الحكم الذي وقع عليه النسخ فاستبدل بآخر.

مستند ٣١

٢. موضوع الإمامة

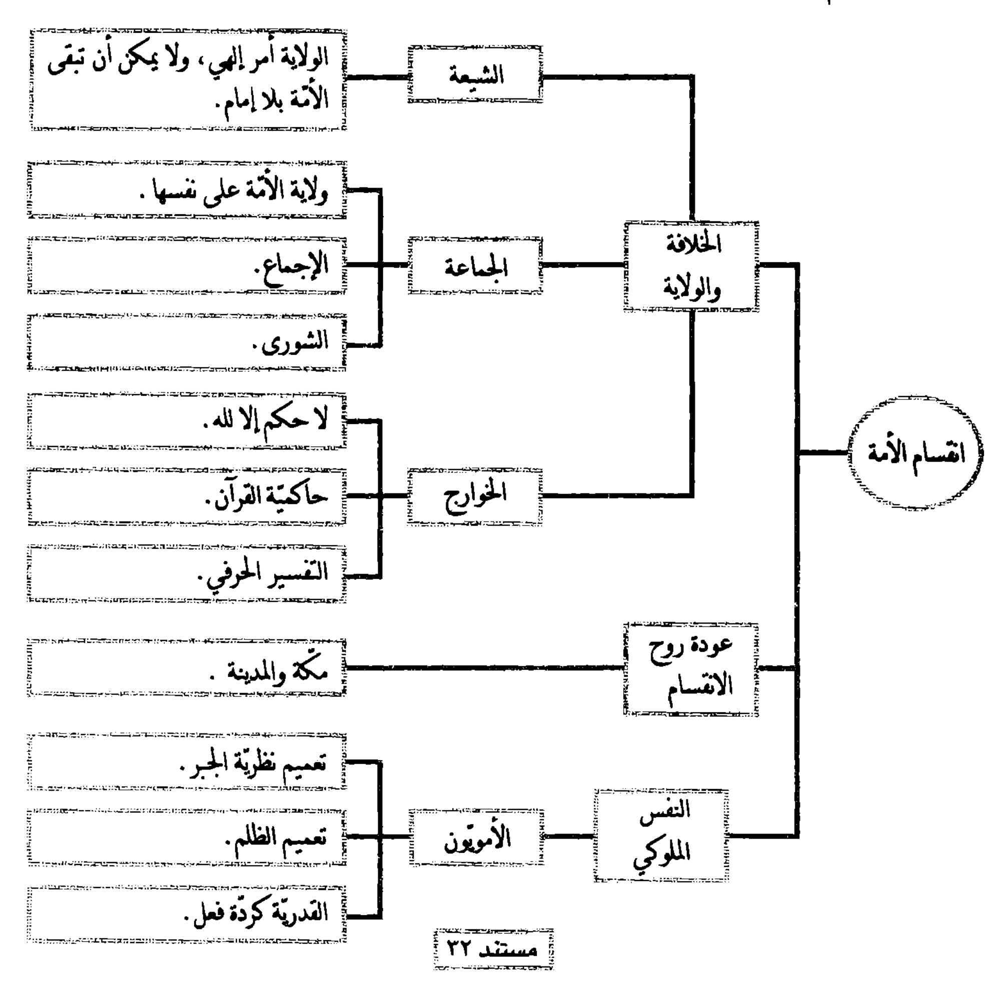
يمكننا القول، ما سلّ سيف في الإسلام كما حصل في قضيّة خلافة النبي (ص) بعد وفاته، فقد احتلّ موضوع الخلافة مساحة واسعة من ا لنقاش في ذلك الحين. وهذا الخلاف كان له الأثر الأكبر في تفرّق المسلمين إلى فرقتين:

١. الفرقة الأولى: تقول بوجوب الإمامة على الله تعالى، كما هو الاعتقاد في النبوّة، وإنّ الإمام يتعيّن بتعيين الله تعالى، وهم الذين أطلق عليهم اسم "الشيعة". وعلى رأيهم يكون بحث الإمامة من

صميم المباحث الكلاميّة.

٢. الفرقة الثانية: تقول بأنّ الإمامة واجب تكليفي على الأمّة، فيجب على المسلمين كافّة تعيين واحد منهم لأن يلي أمر الأمّة، وهؤلاء هم "العامّة". وعلى رأيهم يكون بحث الإمامة من مباحث الأحكام الشرعيّة.

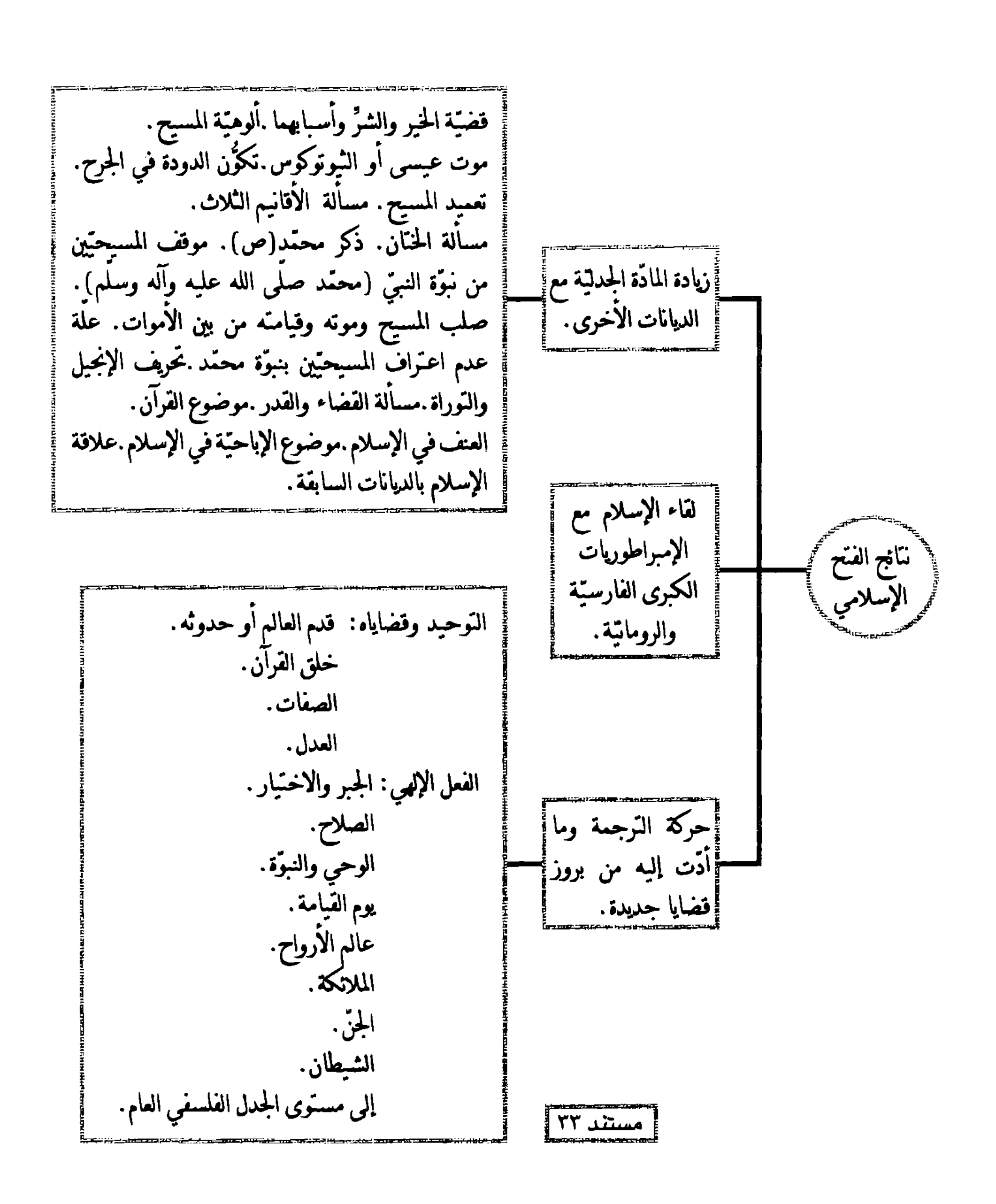
ثم كانت قضيّة التحكيم وما تفرّع عنها من مواقف متطرّفة وانحرافات تمثّلت بفرق الخوارج التي اعتبرت التحكيم من الكبائر، وأنّ مرتكبه كافر.



مستند ٣٢

٣. الفتح الإسلامي

أضافت الفتوحات الإسلاميّة عناصر متعدّدة إلى النقاشات الفكريّة، وأسهمت إلى إدخال الكثير من القضايا التي لم تكن معروفة من قبل فالإسلام أطلّ على حضارات ثقافيّة لها باع طويل في النقاش والحوار، وهذا ما أدّى إلى النتائج التالية:



رسم بياني: يظهر أثر الفتوحات الإسلاميّة في المادّة السجاليّة

كتب حول الموضوع:

دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة (بيروت: دار النهضة العربيّة،).

ديلاس أوليري، **الفكر العربي ومكانته في التاريخ**، ترجمة تمّام حسن (القاهرة: المؤسسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة، ١٩٧٨).

جميل صليبا ، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة** (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٧٣).

شاخت وبوزروث، **تراث الإسلام** ، ترجمة حسين مؤنس (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، عالم المعرفة).

محمد البهي، **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢).

مستند ٣٤

المحور الثاني: علـم الـكلام والـفرق الكلاميّة

العناوين الرئيسة

أ- نشأة علم الكلام

ب- الفرق الكلاميَة

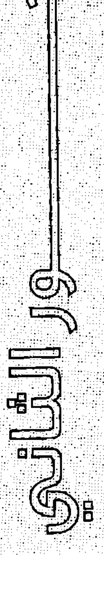
١- الشيعة

٢- المعتزلة

٣- الأشاعرة

٤- الماتريديَة

ج- علم الكلام في نظرة مقارنة



أ- نشأة علم الكلام

أولاً: ظهور علم الكلام

تعدّدت الآراء حول نشأة علم الكلام وتاريخه، حيث يعتبر الشهرستاني أيّام المأمون هو الموعد الرسمي لإنطلاق الكلام، بعدما ترجمت كتب الفلاسفة، وخلطت مناهجها بمناهج الكلام، أدّت فيما بعد إلى إفرادها فنّا من فنون العلم، سُمّي باسم «الكلام»[٦].

وهذا القول يريد أن يظهر أنّ علم الكلام جاء في مرحلة متأخرة ونتيجة التأثيرات الفلسفيّة، ولكنّ الأحداث تثبت عكس ذلك إذ تنقل الوقائع الواردة عن الأئمّة عليهم السلام وجود الكثير من النقاشات والمناظرات التي كانت تجري في أيامهم وتحت رعايتهم.

جاء ابن أبي العوجاء إلى الإمام الصادق (ع) ليناظره حول العقائد الدينيّة، ولكنّه امتنع عن الابتداء بالكلام تهيّبا من الإمام، فقال له الإمام (ع): لماذا لا تتكلم؟ فأجابه بقوله: "إني شاهدت العلماء، وناظرت المتكلمين، فما تداخلني هيبة قط مثلما تداخلني من هيبتك.

الكليني، الكافي، الجزء ١، كتاب التوحيد، الصفحتان ٥٩ و٦٠

مستند ١

ثانيًا: سبب التسمية

تعدّدت المواقف من سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم، ومن أبرز الأسباب:

١. جاء علم الكلام في مواجهة الفلاسفة الّذين سمّوا علمهم الأساس علم المنطق، فأتى المتكلّمة وأطلقوا على علمهم الأساس علم الكلام، والذي يقوم على مبدأ المحاورة والجدال لإفحام الخصم.

٢. سُمّي بعلم الكلام لأنّه يجعل صاحبه قادرًا على الخطابة والكلام.

٣. إنّه علم يقوم على المحتوى الذي يحتويه، وبما أنّه كلام سُمّي علم الكلام بهذا الإسم، وهذا المحتوى كان سببًا لتسميته علم أصول الدين أو علم الإلهيّات أو علم ذات الله وخصائصه.

جاء رجل من أهل الشام إلى أبي عبد الله الصادق (ع) وقال: " إنّي رجل صاحب كلام وفقه وفرائض، وقد جئت لمناظرة أصحابك"ولم يكن عنده (ع) من أصحابه غير يونس بن يعقوب، ولم يكن من المتكلّمين. فقال (ع) له: "لو كنت تحسن الكلام كلّمته"، فقال يونس : "إنّي سمعتك تنهى عن الكلام وتقول : ويل لأصحاب الكلام".فقال (ع) : "إنّما قلت : ويل لهم إن تركوا ما أقول، وذهبوا إلى ما يريدون"، ثمّ قال ليونس : "أخرج إلى الباب فانظر من ترى من المتكلّمين فأدخله". قال يونس : "فأدخلت حمران بن أعين وكان يحسن الكلام، وأدخلت الأحول وكان يحسن الكلام، وأدخلت هشام بن سالم وكان يحسن الكلام، وأدخلت قيس بن الماصر وكان عندي أحسنهم كلامًا، وكان قد تعلّم الكلام من علي بن الحسين (ع)..."

الكليني، الكافي، الجزء١، كتاب التوحيد، الصفحتان ٥٩ و٦٠

مستند ٢

---

(٦) الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء ١، الصفحة٣٠.

ثالثًا: ماهيّة ووظيفة علم الكلام

لم تقف الاختلافات على التسمية وإنّما امتدّت الخلافات إلى ماهيّة وهدف هذا العلم، فبرزت الآراء التالية:

١. يقول ابن بابويه القمّي (شيعي) إنّ وظيفة علم الكلام الردّ على المخالفين بالاستعانة بكلام الله وأحاديث الرسول (صلّى الله عليه وآله) والأئمة (ع)[٧].

٢. يقول الشيخ الصدّوق (شيعي) إنّ علم الكلام هو العلم الذي يستهدف الردّ على الآخر ودحض الباطل بالاستدلال والبرهان.

٣. يقول الغزالي (الأشعري السنّي) هو علم الوجود بما هو موجود (أي ليست وظيفته الردّ على الآخر بل الحديث والبحث عن الله)[٨].

٤. يقول عضد الدين الإيجي (الأشعريّ) هو العلم الذي يقتدر به الإنسان على إثبات العقائد الدينيّة بالحجج ودفع الشبه والردّ على العقائد المخالفة[٩].

٥. يقول ابن خلدون (سنيّ) هو العلم الذي يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة،والردّ على المتّبعة المنحرفين عن مذاهب أهل السنّة[١٠]. وهذه الاتّجاهات وعلى الرغم من اختلاف طبيعة مواجهتها إلّا أنّها تتّفق على نقطة مركزيّة في الطبيعة الدفاعيّة للكلام، حيث يقصد منه مواجهة الخصم وإفحامه.

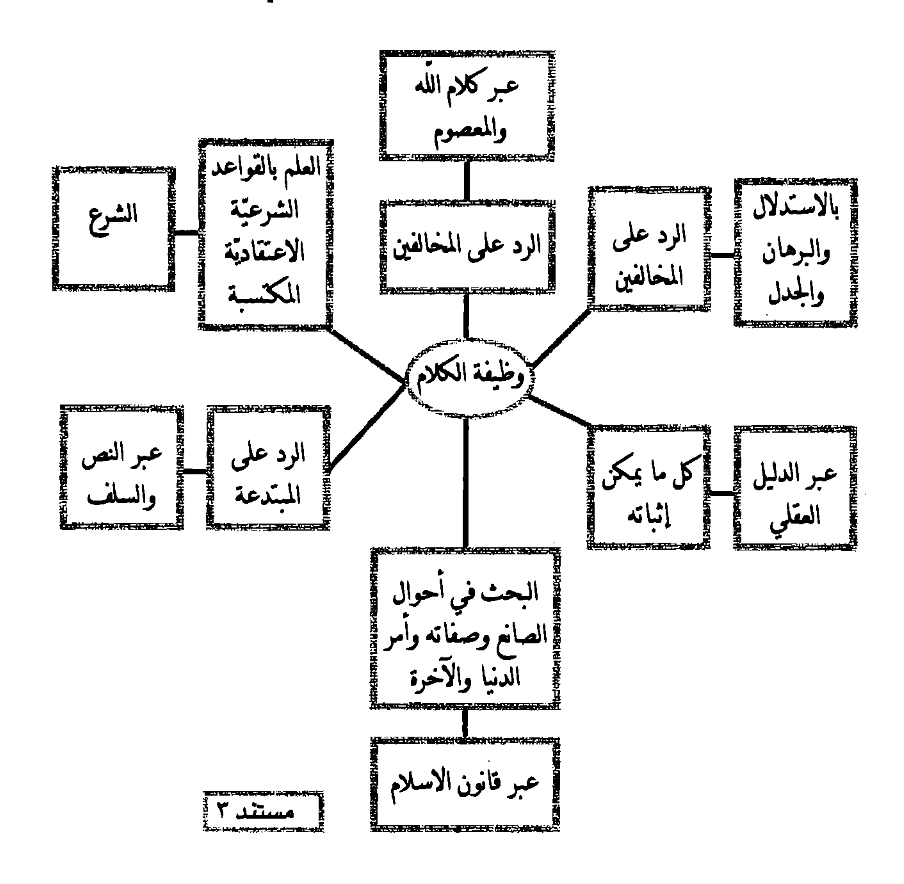
---

(٧) مارتين مكدرموت: **المعرفة الكلامية عند الشيخ المفيد**، (طهران: جامعة طهران ١٩٩٣م)، الصفحة ٤٥.

(٨) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، (مصر، ١٣٢٢هـ ق) الجزء ١، الصفحتان ٥٠ و ٦٠.

(٩) الجرجاني، **شرح المواقف**، الجزء ١، الصفحة ٣٥.

(١٠) (لبنان، بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات)، الصفحة ٤٠٥.



إذًا؛ وظيفة علم الكلام أو موضوعه يمكن أن نحدّدها بحسب العلماء:

- هي وظيفة دفاعيّة بحسب البعض (وأغلبهم من الشيعة) .
- هو دراسة الأعيان والأحوال بحسب البعض الآخر ،أي دراسة أعيان وأحوال ديننا، (وأغلبهم من السنّة) .

رابعًا: غاية علم الكلام

إنطلاقًا ممّا عرضناه سابقًا، يمكننا أن نعتبر أنّ غاية علم الكلام تتمثّل في النقاط التالية:

١. إبطال رأي الخصم انطلاقاً من النص أو الحديث أو العقل.
٢. تحصين العلم بالعقائد .
٣. إثبات العقائد بأصولها وتفريقها عن الفروع .
٤. تقديم الإثبات والحجّة .

النصّ: القرآن الكريم وما ورد عن المعصومين عليهم السلام.
الدليل العقلي: هو الدليل البرهاني الناتج عن إعمال العقل والبرهان.
الجدل: هو القياس المؤلّف من المشهورات والمسلّمات، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدّمات البرهان.
دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجّة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة.
التأويل: في الأصل: الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنّة، مثل قوله تعالى: «يخرج الحيَّ من الميّت» إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلًا.
فوّض: أعطى الآخر حقّ التصرّف بكلّ ما يملك.
البديهي: هو الذي لا يتوقّف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة، أو غير ذلك، أم لم يحتج، فيرادف الضروري، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجّه العقل إلى شيء أصلًا.
مستند ٤

خامسًا: مناهج علم الكلام

١. **المنهج الجدلي**: هو الأخذ بنظرة الخصم وتفنيدها وإثبات أنّها خاطئة وذلك عبر البرهان بالنص، ولكن من مساوئ هذا المنهج أنّه يصلح للنقاش مع المسلمين فقط، لأنّ الآخر لا يؤمن بالنص لدينا أصلًا ليكون عليه حجّة، وهذا المنهج اعتمد لدى بعض المعتزلة.

٢. **المنهج التأويلي**: وهو يقوم بأخذ الآيات وينزعها عن ظاهرها ويعطيها معنى آخر، وقد اعتمد البعض هذا المنهج لتغيير معنى الآية أصلًا بما يتناسب مع معتقداتهم كالمعتزلة، بينما اعتمده البعض كالشيعة لتأويل ظاهر الآية بما يتناسب مع المعتقد. ومنهج التأويل اعتمد بشكل أساس لدى المعتزلة، ويعتمد هذا المنهج على تأويل الآيات القرآنيّة لتتوافق مع النظرة التي يحملها المؤوّل، ففسروا اليد بالقدرة الإلهيّة.

الخوارج:
فرقة دينية في الإسلام، انشقّت عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في معركة صفين بعد التحكيم، رفعت شعار لا حكم إلا لله، فكفّرت عموم المسلمين. ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء ٤، الصفحة ٤٩٦.
مستند ٥

سادسًا: الفرق الكلاميّة المتقدّمة

١- **الخوارج**: هم لم يدخلوا في مناظرات كلاميّة ولكن كان لهم قول في الكلام ولهذا يصح أن نطلق عليهم لقب متكلّمين،

وقالوا بما يلي :

أ. إنّ الخلافة تجوز لأيّ مسلم وليست حكرًا على قريش، ما دام هذا المسلم عادلًا، ولكن إذا خرج عن العدل تصحّ الثورة عليه .

ب. إنّ الإيمان قول وعمل فمن لم يعمل بشروط الدين اعتبركافرًا، ولم يفرقوا بين الذي أذنب عن قصد أو بين الذي أذنب عن سوء نيّة، وإذا ارتكب المسلم كبيرة واحدة خرج عن الدين ويستباح ماله وعرضه وكلّ شيء له ولهذا تاريخهم حافل بالمجازر، ولا فرق عندهم بين كبير أو صغير فأولاد الكفّار بمعتقدهم إلى النار إذا ماتوا صغارًا .

الجهم بن صفوان:

هو الجهم بن صفوان من خراسان، عاش في ترمذ ومن هناك بدأ بنشر أفكاره التي انتقلت بعد ذلك إلى مدينة نهاوند ، كان الجهم يحمل السلاح ويقاتل السلطان، وخرج مع الحارث بن سريج على نصر بن سيّار، وقتله والي بلخ والجوزجان «سلم بن أحوز المازني» في آخر أيام مروان سنة ١٢٨هـ مع يحيى بن زيد بن علي عليه السلام. (**الشهرستاني**، الملل والنحل) .

مستند ٦

٢. **الجبريّة**: وهم من أصحاب الجهم بن صفوان، وهو أول من قال بالجبر، تقوم نظريّته على عدد من الأفكار منها:

١. الإنسان مجبور في أفعاله فلا قدرة له ولا اختيار، وهو كالريشة المعلّقة بالهواء إذا تحرّك تحرّكت، بالتالي تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز.

٢. نفي الصفات الإلهيّة، التي تؤدّي إلى تشبيهه بمخلوقاته، وإثبات صفتي الفعل والخلق لله وحده.

٣. نفي الجهم التكلّم والرؤية عن الله، وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين.

٤. زعم الجهم أنّ الجنّة والنّار تبيدان وتفنيان.

٥. زعم الجهم أنّ الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط. والكفر هو الجهل به واستند أصحاب هذه النظرية إلى الآيات القرآنية منها: ﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله﴾ (الإنسان/٣٠).

معبد الجهني:

هو معبد بن عبد الله بن عكيم، أوّل من تحدّث في القدر، فقتله الأمويّون ومثّلوا بجثّته ٨٠ هـ.

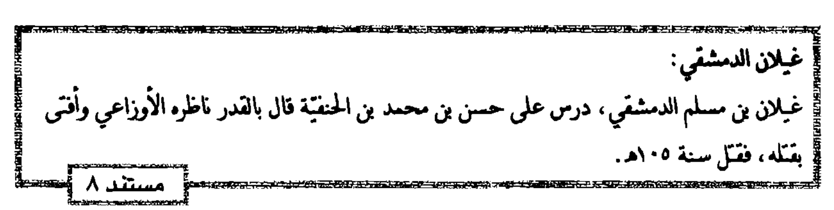
مستند ٧

٣. **القدريّة**: هم أصحاب القول بالإختيار، فالإنسان في نظرهم مختار في أفعاله حرٌّ في إرادته ويذهب المؤرخون إلى أنّه أسبق الناس قولاً بالقدر هو معبد الجهني. هذا وكانت لغيلان الدمشقي

آراء كلاميّة أخرى، ومن جملة أقواله:

١. إنّ الإمامة تصلح في غير قريش، فكلّ من كان قائمًا في الكتاب والسنّة مستحقّ لها.

٢. الإيمان معرفة ناشئة عن نظر واستدلال وخضوع وإقرار بما جاء به الرسول من عند الله سبحانه وتعالى، وهو يسمّي هذه بالمعرفة الثانية، لأنّ الأولى عنده اضطرار، فلذلك لا يجعلها من ال إيمان.



غيلان الدمشقي:

غيلان بن مسلم الدمشقي، درس على حسن بن محمد بن الحنفيّة قال بالقدر ناظره الأوزاعي وأفتى بقتله، فقتل سنة ١٠٥هـ.

مستند ٨

كتب حول الموضوع:

جميل صليبا، **الفلسفة الإسلاميّة** (بيروت: دار الفكر اللبناني).

علي سامي النشار، **الفكر الفلسفي في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف)، الجزء ١.

جعفر سبحاني، **بحوث في الملل والنحل** (قم: المدرّسين).

مارتين مكدرموت، **المعرفة الكلاميّة عند الشيخ المفيد** (طهران: جامعة طهران، ١٩٩٣م).

الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار الكتب العلميّة).

الأشعري، **مقالات الإسلاميّين** (بيروت: دار الحداثة).

عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨١).

مستند ٩

ب- الفرق الكلاميّة

١- الشيعة

أولًا- التسمية

يطلق التشيّع على كلّ من يتبع الأئمّة من أهل البيت (ع)، التزامًا بما دلّ عليه الكتاب العزيز وصرّح به النبي (ص) من وجوب اتّباعهم والتمسّك بهم لأنّهم باب النجاة من كلّ ضلالة.

ثانيًا- التشيّع لغة

يقول ابن منظور: أصل الشيعة الفرقة من الناس، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكّر والمؤنّث بلفظ واحد ومعنى واحد، وقد غلب هذا الاسم على من يتولى عليًّا وأهل بيته (ع)حتّى صار اسمًا خاصًّا، فإذا قيل: فلان من الشيعة، عُرِفَ أنّه منهم.

وقال في «القاموس»: وشيعة الرجل - بالكسر - : أتباعه وأنصاره. وقد غلب هذا الاسم على كلّ من يتولّى عليًّا وأهل بيته حتّى صار اسمًا خاصًّا لهم. وذهب آخرون إلى ترادف التشيّع بالمطاوعة

والنصرة، ممّا يعني أنّ الشيعة هي الفرقة التي أطاعت الإمام عليه السلام فكانت من أنصاره.

من هنا، أصبح التشيّع في الاصطلاح دلالة على الذين شايعوا عليًا عليه السلام على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصًا ووصيّة، إمّا جليًا وإمّا خفيًا، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقيّة من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضيّة مصلحيّة تناط باختيار العامّة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضيّة أصوليّة، وهي ركن الدين[11].

ثالثًا- أصل التشيّع

ذهب الدارسون للتشيّع إلى تحديد فترة ظهور التشيّع على الشكل التالي:

١. إنّه ظهر في العصر الأموي الأوّل نتيجة للاضطهاد والتنكيل الذي لحق أنصار علي وبنيه (ع) من قبل الأمويّين.
٢. إنّه ظهر في الوقت الذي بدأ فيه المسلمون يحاسبون عثمان وأنصاره على تصرفّاتهم وسوء إدارتهم.
٣. إنّ التشيّع حدث بعد مقتل عثمان، وهو إدّعاء أكثر الكتاب من العرب والمستشرقين، كالشيخ محمد أبي زهرة الذي استعرض الأحداث التي أطاحت بعثمان، وقال: وفي ظلّ هذه الفتن نبت المذهب الشيعي.
٤. إنّ أول ما أطلق لفظ التشيّع على من اتّبع أمير المؤمنين (ع) في محاربة طلحة والزبير في الجمل، ففي رواية ابن النديم في **الفهرست** عن محمد بن إسحاق: لمّا خالف طلحة والزبير على علي (ع) وأبيا إلّا الطلب بدم عثمان بن عفان، وقصدهما علي (ع) ليقاتلهما حتّى يفيئا إلى أمر الله جلّ اسمه، تسمّى من اتّبعه على ذلك الشيعة، فكان يقول: شيعي، وسمّاهم (ع) الأصفياء، والأولياء، وشرطة الخميس، والأصحاب.
٥. إنّ التشيّع حدث بعد واقعة صفّين، فقد جاء في كتاب **النظم الإسلاميّة** للمستشرق الفرنسي(غودفروا): إنّ الحزبين الكبيرين الخوارج والشيعة تكونا بعد الانشقاق الذي حصل بعد معركة صفّين لأسباب سياسيّة.
٦. إنّ الذي أوجد فكرة التشيّع هو عبد الله بن سبأ.
٧. إنّ التشيّع حدث بعد انتشار الموالي الذين دخلوا الإسلام من الفرس وغيرهم.

جاء في جملة من الروايات أنّ النبي (ص) جمع عشيرته الأقربين من آل عبد المطلب بعد أن هيّأ لهم طعامًا ثم دعاهم لمؤازرته والإيمان بدعوته المباركة، وكانوا نحوًا من ثلاثين رجلًا، وكان في جملة ما قاله لهم: أيّكم يؤازرني على هذا الأمر وهو وارثي ووصيي، يقضي دَيني وينجز عداتي، وخليفتي الأولى للتشيّع، ونشط طوال حياته يتعاهد تلك البذرة ويغذّيها بأقواله وأفعاله حتّى نمت في حياة الرسول (ص).

---

(١١) التعريف للشهرستاني.

وفي حجّة الوداع، وعند رجوعه من مكّة المكرمة وقف بغدير خم بعد أن نزلت عليه الآية الكريمة: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ (المائدة/٦٧)، فخطب في الحشود التي تقدّر بمائة ألف أو تزيد، وبعد أن اعترفوا له بأنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، قبض على ذراع علي (ع) قائلًا : «فمن كنت مولاه فعليّ مولاه»، فجعل له الولاية . ومهما كان الحال، فالتشيّع بمعناه المعروف وُلدَ في حياة الرسول نتيجة لتلك النصوص التي أوردها المحدثون في كتبهم، وما ذكروه من أسباب طارئة لنشوء التشيّع إنّما هي نتيجة دراسات ذات طابع مذهبي، أو دراسات استشراقيّة تحاول نسب الشيعة إلى وقائع وأحداث لا تنتمي إليها، وهذه المواقف تريد أن تظهر التشيّع كفرقة مغالية، مع العلم أنّ الأئمّة عليهم السلام، حاربوا هذه الاتّجاهات وحذروا من خطورتها.

يوم الدار

وهو حديث مجمع عليه بين المسلمين، وهذا اليوم هو اليوم الذي دعا فيه النبي صلّى الله عليه وآله قومه وعشيرته وأكّد من خلاله على وصاية الإمام علي عليه السلام. ورد عند الثعلبي في تفسيره ومسند ابن حنبل.

مستند ١٠

غدير خم

ورد في الروايات أنّ النبي في اليوم الثامن عشر من ذي الحجّة الحرام في العام العاشر من الهجرة النبويّة الشريفة عند رجوعه من حجّة الوداع إلى المدينة المنوّرة، نزل عند أرض تسمّى "غدير خم" وأمر برجوع من تقدّم عليه وانتظر وصول من تخلّف عنه، فاجتمع سبعون ألفًا، وفيه أعلن ولاية أمير المؤمنين عليّاً .

مستند ١١

نصوص

عن سدير قال: "قلت لأبي عبد الله (ع): إنّ قومًا يزعمون أنّكم آلهة، يتلون بذلك علينا قرآنًا : (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) . فقال (ع): «يا سدير، سمعي وبصري وبشري ولحمي ودمي وشعري من هؤلاء براء، وبريء الله منهم، ما هؤلاء على ديني ولا على دين آبائي، والله لا يجمعني الله وإيّاهم يوم القيامة إلّا وهو ساخط عليهم» .

قال الإمام الصادق (ع) فيهم: «لعنهم الله، فإنّا لا نخلو من كذّاب يكذّب علينا، أو عاجز الرأي، كفانا الله مؤونة كل كذّاب، وأذاقهم حرّ الحديد» .

مستند ١٢

رابعًا- علم الكلام عند الشيعة الإماميّة

إنّ أوّل من بدأ بعلم الكلام هم الشيعة وذلك عندما طرحوا مسألة الإمامة في الوسط الإسلامي ووجدت هذه المسألة من يؤيّدها بالنصّ بحسب ما قال الشيعة، أو من قال بالانتخاب مثل أهل السنّة والجماعة.

هذا، ويعتبر علي بن ميثم التمّار هو أوّل من ألّف كتابًا عقائديًّا في الإسلام، كما أنّ الإمام الصادق (ع) قام بإنشاء أوّل جامعة في التاريخ وتضمّ جميع أنواع العلوم من الكلام والفقه والكيمياء وغيرها، وكان بها اختصاصات عدّة وكلّ مجموعة تهتمّ بعلم من العلوم وكان يقدّم علم الكلام على كثير من العلوم، ومن المتكلّمين من أصحاب الإمام الصادق(ع) هشام بن الحكم، وهشام بن سالم ، وأبوجعفر الملقّب بمؤمن الطاق.

كما أنّ الإمام الرضا (ع) قد قام بهذا الأمر وكان من أصحابه المتكلّمين الفضلبن شاذان النيسابوري. كما عرف في التاريخ الإسلامي من المتكلّمين ابن نوبخت وكان هناك حوالي ستّة متكلّمين من آل نوبخت وذلك في القرن الثالث هجري.

كما هناك ابن مسكويه، وبعده أتى الخواجة نصير الدين الطوسي الذي قام بنقل الكلام من بُعده الجدلي إلى البعد البرهاني وذلك في القرن الخامس هجري.

من هنا، نلاحظ أنّ علم الكلام الشيعي أصبح أقرب لعلم الكلام الفلسفي مع نفحة عرفانيّة.

ميثم التمّار

ميثم بن يحيى التمّار، كان عبدًا لامرأة من بني أسد فاشتراه أمير المؤمنين عليه السلام وأعتقه، وهو من خواص أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام ومن صفوتهم وحواريّه، وكان رحمه الله زاهدًا. (عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، دار الفكر اللبناني).

مستند ١٣

الفضل بن شاذان

كنيته أبو محمد، ولد في أواخر القرن الثالث الهجري، كان من أصحاب الإمامَين علي الهادي والحسن العسكري، ويعدّ من علماء الكلام المبرزين بالإضافة إلى الفقه وتفسير القرآن. (عبد االه نعمة، **فلاسفة الشيعة**، دار الفكر اللبناني).

مستند ١٤

كتب حول الموضوع:

جعفر سبحاني، **بحوث في الملل والنحل**، الجزء ٨، (قم: مركز المدرسين).

أحمد الوائلي، **هويّة التشيع**.

كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**.

الطباطبائي، **التشيّع** (بيروت: دار الولاء).

مستند ١٥

خامسًا- العقل ودوره

كما رأينا في نصوص سابقة فقد أولى الشيعة العقل دورًامحوريًّا، وهم وإن اشتركوا مع المعتزلة في هذا الأمر إلّا أنّ الشيعة ربطت بين العقل والشرع، وجعلت الثاني الأصل الذي يتوافق الأوّل معه. فعلم الكلام الشيعي يستقلّ في الكثير من القضايا، بل إنّ علماء الكلام من الشيعة يرون أنّ أصل الإعتزال ليس النظرة العقليّة للدين، إنّما في موضوع آخر يتمثّل في مرتكب الكبيرة. وتنطلق الشيعة في موقفها من النقاط التالية:

> قال الشيخ المفيد : «المعتّزلة لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، فمن وافق المعتّزلة فيما تذهب إليه من المنزلة بين المنزلتين كان معتّزليًا على الحقيقة ، وإن ضم إلى ذلك وفاقًا لغيرهم من أهل الآراء» .(هاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتّزلة، دار القلم، بيروت الصفحة ١٦) .
>
> مستند ١٦

أ. كما أنّ الشرع يحكي عن مقاصد الله تعالى، فإنّ العقل يحكي مقاصده أيضًا، فهو وإن لم يكن قادرًا على كشف جميع الأخبار السماويّة ويحتاج إلى الوحي الإلهي، ولكنّه ليس بعاجز مطلقًا. وكما أنّ الشرع هبة إلهيّة، فالعقل كذلك.

ب. تصريح الشرع في كثير من نصوصه على ضرورة التمسّك بالعقل القطعي.

ج. احتجاج القرآن الكريم في كثير من مطالبه بالحجج العقليّة كاستدلاله على مطلب التوحيد.

د. تحريض الآيات القرآنية المباركة على التدبّر في آيات الله والتفكّر والنظر فيها.

ه. مدح العقل والثناء عليه في نصوص الشرع.

ح. ما ورد في القرآن في ذمّ الذين لا يتّبعون العقل.

سادسًا- أهمّ العقائد عند الإماميّة

- **التوحيد**

يجب على العاقل- بحكم عقله عند الإماميّة- تحصيل العلم والمعرفة بصانعه، والاعتقاد بوحدانيّته في الألوهيّة، وعدم شريك له في الربوبيّة، واليقين بأنّه هو المستقلّ بالخلق والرزق والموت والحياة والإيجاد والإعدام، بل لا مؤثّر في الوجود إلّا الله. وكذلك، يجب إخلاص الطاعة والعبادة لله، فمن عبد شيئًا معه، أو شيئًا دونه، أو ليقرّبه زلفى إلى الله فهو كافر عندهم أيضًا . والتوحيد عند الإماميّة مراتب ودرجات، كتوحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال.

أولًا: توحيد الذات

للتوحيد الذاتي معنيان:

أ. إنّ الله واحد لا مثيل ولا نظير ولا شبيه ولا عديل له.

ب. إنّ الذات الإلهيّة المقدّسة ذات بسيطة لا كثرة فيها ولا تركُّب.

ثانيًا: توحيد الصفات

وهو يشير إلى أنّ الذات الإلهيّة في عين بساطتها واحدة لجميع الصفات الكماليّة، لا أنّ بعض الذات «علم» وبعضها «قدرة» والقسم الثالث هو «الحياة» بل هو سبحانه كما يقول المحقّقون: علم كلّه، قدرة كلّه وحياة كلّه. وعلى هذا الأساس فإنّ الصفات الذاتيّة لله تعالى، مع كونها قديمة وأزليّة فهي في الوقت نفسه تعني ذاته سبحانه لا غيرها.

يقول العلامة الطباطبائي:

من هنا قضيتنا أنّ صفاته تعالى عين ذاته، وكلّ صفة عين الصفات الأخرى، فلا تمايز إلّا بحسب المفهوم، ولو كان علمه غير قدرته مثلًا، وكلّ منهما غير ذاته كما فينا معاشر الإنسان مثلًا لكان كلّ منها يحدّ الآخر والآخر ينتهي إليه فكان محدود، وحدّ متناه، ونهاية، فكان تركيب وفقر إلى حادّ يحدّها غيره، تعالى عن ذلك وتقدّس، وهذه صفة أحديّته تعالى لا يتقسّم من جهة من الجهات، ولا يتكثر في خارج ولا في ذهن.

الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الجزء ٨، الصفحة ١٩٤.

مستند ١٧

ثالثًا: توحيد الأفعال

ويعني أنّ العالم بكلّ أنظمته وسننه وعلله ومعلولاته وأسبابه ومسبّباته، وكلّ الأفعال والأعمال ناشئة من إرادته جلّ وعلا. فالله تعالى هو المنشىء وموجودات الكون كلّها قائمة به ومتوقفة عليه، وهي غير مستقلة في مجال التأثير والعليّة.

- **النبوّة**

يعتقد الشيعة الإماميّة أنّ جميع الأنبياء الذين نصّ عليهم القرآن الكريم رسل من الله، وعباد مكرمون، بعثوا لدعوة الخلق إلى الحقّ، وأنّ محمدًا صلّى الله عليه وآله خاتم الأنبياء، وسيّد الرسل، وأنّه معصوم من الخطأ والخطيئة، وأنّه ما ارتكب المعصية مدّة عمره، وما فعل إلّا ما يوافق رضا الله سبحانه حتّى قبضه الله إليه؛ وأنّ الله سبحانه أسرى به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثمّ عرج من هناك بجسده الشريف إلى ما فوق العرش والكرسي وما وراء الحجب والسرادقات، حتّى صار من ربّه قاب قوسين أو أدنى، وأنّ الكتاب الموجود في أيدي المسلمين هو الكتاب الذي أنزله الله إليه للإعجاز والتحدّي، ولتعليم الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام، وأنّه لا نقص فيه ولا تحريف ولا زيادة، وعلى هذا إجماعهم.

- **الإمامة**

هو الأصل الذي امتازت به الإماميّة وافترقت عن سائر فرق المسلمين، وهو فرق جوهري أصلي، وعرّفت الإماميّة أنّ مرادهم بالإمامة كونها منصبًا إلهيًّا يختاره الله بسابق علمه بعباده، كما يختار

النبي، ويأمر النبي بأن يدلّ الأمّة عليه، ويأمرهم باتّباعه. ويعتقد الإماميّة أنّ الله سبحانه أمر نبيّه بأن ينصّ على علي عليه السلام وينصّبه علمًا للناس من بعده. ولا يكتفي الشيعة بالأدلّة النقليّة الدالّة على الإمامة بل يمدّونها بأدلّة عقليّة تقوم على اللطف الإلهي.

- **العدل**

ويراد به الاعتقاد بأنّ الله سبحانه لا يظلم أحدًا، ولا يفعل ما يستقبحه العقل السليم. وليس هذا في الحقيقة أصلًا مستقلًا، بل هو مندرج في نعوت الحق ووجوب وجوده المستلزم لجامعيّته لصفات الجمال والكمال.

والإماميّة انطلقت بمفهوم العدل من الحسن والقبح العقليّين، فاعتبرت أنّ الحاكم في تلك النظريّات هو العقل مستقلًا، ولا سبيل لحكم الشرع فيها إلّا تأكيدًا وإرشادًا، والعقل يستقلّ بحسن بعض الأفعال وقبح البعض الآخر، ويحكم بأنّ القبيح محال على الله تعالى لأنّه حكيم، وفعل القبيح مناف للحكمة، وتعذيب المطيع ظلم، والظلم قبيح، وهو لا يقع منه تعالى.

وبهذا أثبت الإماميّة لله صفة العدل، وأفردوها بالذكر دون سائر الصفات إشارة إلى خلاف الأشاعرة، مع أنّ الأشاعرة في الحقيقة لا ينكرون كونه تعالى عادلًا.

والإماميّة، بقاعدة الحسن والقبح العقليين، أثبتوا جملة من القواعد الكلاميّة: كقاعدة اللطف، ووجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة. وعليها بنوا مسألة الجبر والاختيار أيضاً.

> يقول الشيخ آل كاشف الغطاء: «إنّ ملكة الاختيار وصفته كنفس وجوده من الله سبحانه، فهو خلق العبد وأوجده مختارًا، فكلّي صفة الاختيار من الله، والاختيار الجزئي في الوقائع الشخصيّة للعبد ومن العبد، والله جلّ شأنه لم يجبره على فعل ولا ترك، بل العبد اختار ما شاء منهما مستقلًا، ولذا يصحّ عند العقل والعقلاء ملامته وعقوبته على فعل الشر، ومدحه ومثوبته على فعل الخير، وإلّا لبطل الثواب والعقاب، ولم تكن فائدة في بعثة الأنبياء وإنزال الكتب والوعد والوعيد». (محمد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق علاء آل جعفر، الصفحة ٢٣١).
>
> مستند ١٨

- **المعاد**

يعتقد الإماميّة أنّ الله سبحانه يعيد الخلائق ويحييهم بعد موتهم يوم القيامة للحساب والجزاء، والمُعاد هو الشخص بعينه ـ وبجسده وروحه ـ بحيث لو رآه الرائي لقال: هذا فلان.

ولا يجب أن تعرف كيف تكون الإعادة، وهل هي من قبيل إعادة المعدوم، أو ظهور الموجود، أو غير ذلك؟ ويؤمنون بجميع ما في القرآن والسنّة القطعيّة من الجنّة والنار، ونعيم البرزخ وعذابه، والميزان، والصراط، والأعراف، والكتاب الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها، وأنّ الناس مجزون بأعمالهم إن خيرًا فخير وإن شرًّا فشر: ﴿ فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيرًا يره * ومن يعمل مثقال ذرة

شرًا يره ﴾ (الزلزلة/١٠٧و١٠٨). إلى غير ذلك من التفاصيل المذكورة في محلّها من كلّ ما صدع به الوحي المبين، وأخبر به الصادق الأمين.

كتب حول الموضوع:

محمد حسين آل كاشف الغطاء، **أصل الشيعة وأصولها**، تحقيق علاء آل جعفر.

جعفر سبحاني، **الملل والنحل** (قم: مؤسسة المدرّسين).

هاشم معروف الحسني، **الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة** (بيروت: دار القلم).

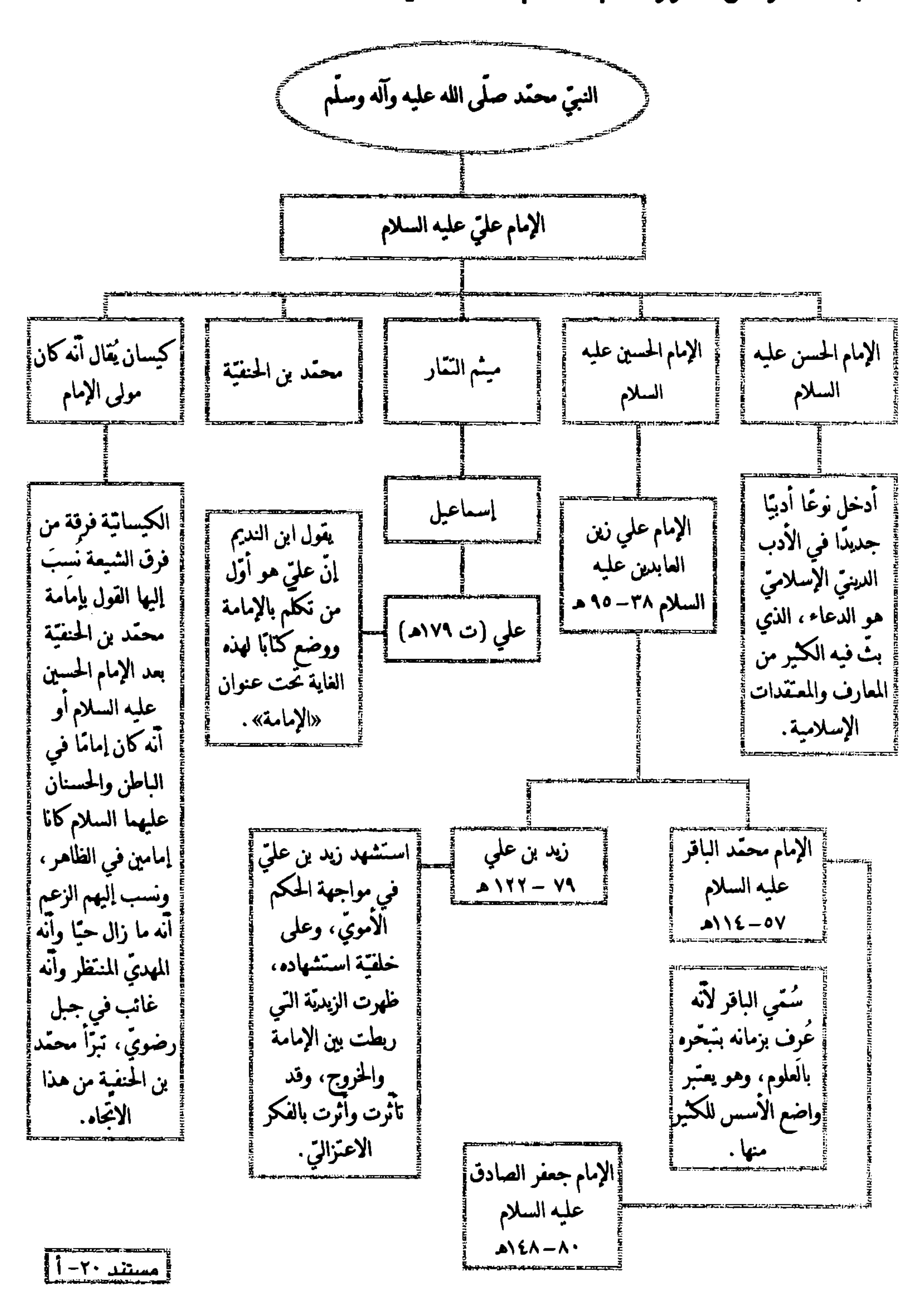
أبو جعفر الطوسي، **شرح العبارات المصطلحة** (القاهرة: مطبعة الشرقية مصر، ١٣٢٣هـ).

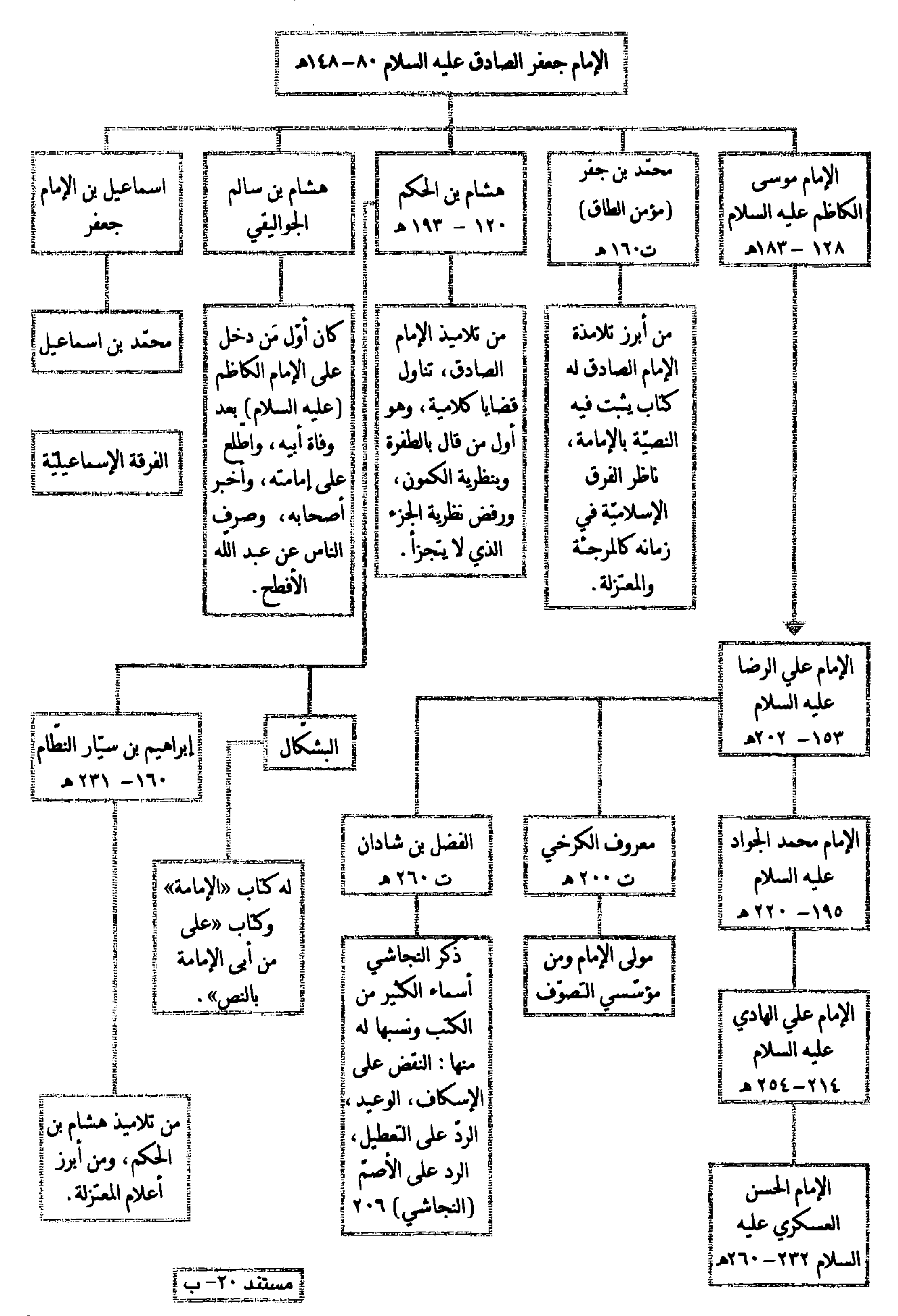
العلّامة الحلّي، **كشف المراد**، تصحيح حسن زادة آملي، قم.

مرتضى مطهري، **علم الكلام**، ترجمة محمد شقير (بيروت: دار التيار الجديد).

مستند ١٩

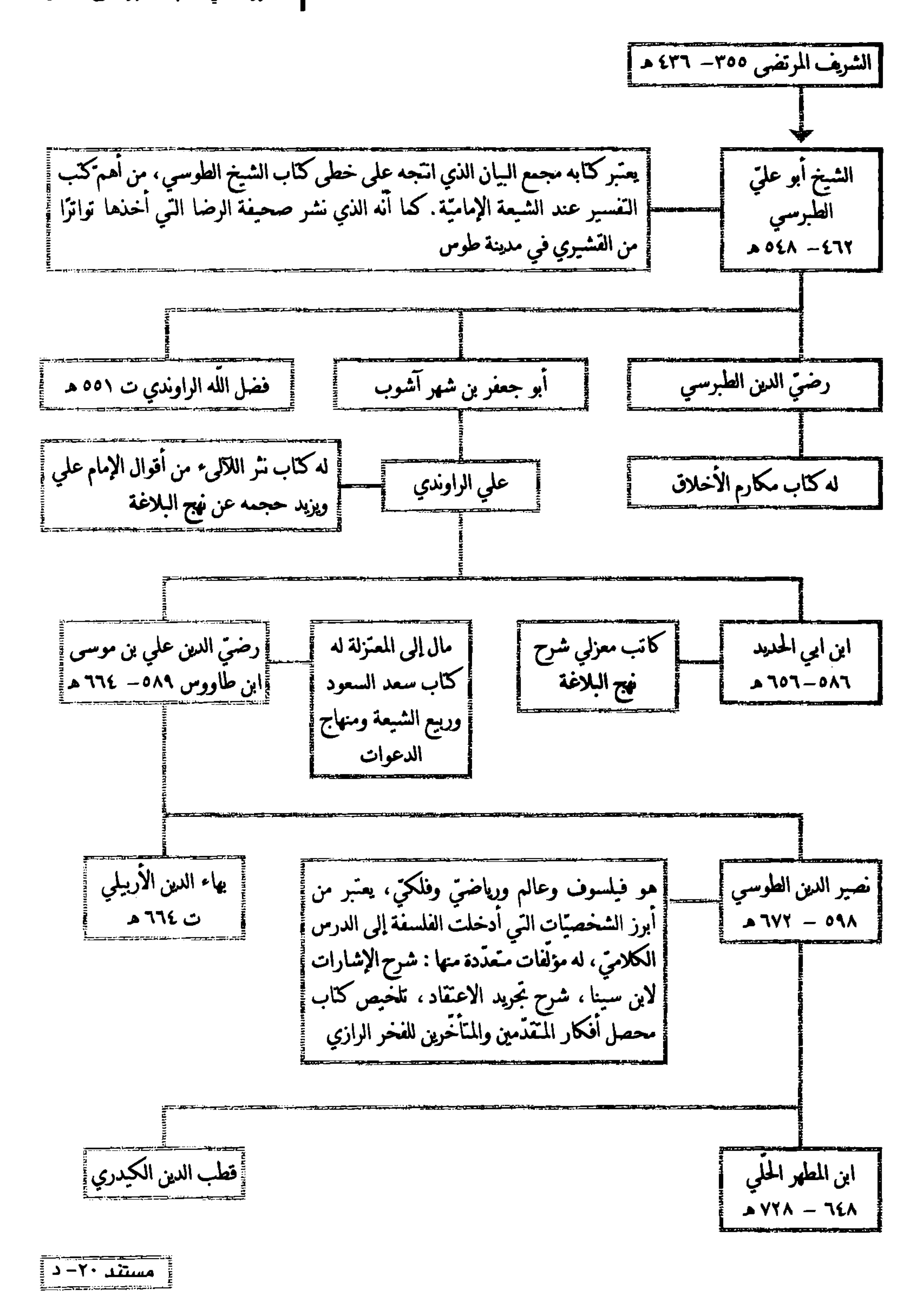
سابعًا- مراحل تطوّر علم الكلام عند الشيعة




الإمام جعفر الصادق عليه السلام ٨٠–١٤٨هـ
الإمام موسى الكاظم عليه السلام ١٢٨ –١٨٣هـ
محمّد بن جعفر (مؤمن الطاق) ت١٦٠ هـ
هشام بن الحكم ١٢٠ – ١٩٣ هـ
هشام بن سالم الجواليقي
اسماعيل بن الإمام جعفر
من أبرز تلامذة الإمام الصادق له كتاب يثبت فيه النصيّة بالإمامة، ناظر الفرق الإسلاميّة في زمانه كالمرجئة والمعتزلة.
من تلاميذ الإمام الصادق، تناول قضايا كلامية، وهو أول من قال بالطفرة وبنظرية الكمون، ورفض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ.
كان أوّل مَن دخل على الإمام الكاظم (عليه السلام) بعد وفاة أبيه، واطلع على إمامته، وأخبر أصحابه، وصرف الناس عن عبد الله الأفطح.
محمّد بن اسماعيل
الفرقة الإسماعيليّة
الإمام علي الرضا عليه السلام ١٥٣– ٢٠٢هـ
البشّكال
إبراهيم بن سيّار النظّام ١٦٠– ٢٣١ هـ
الإمام محمد الجواد عليه السلام ١٩٥– ٢٢٠ هـ
معروف الكرخي ت ٢٠٠ هـ
الفضل بن شاذان ت ٢٦٠ هـ
له كتاب «الإمامة» وكتاب «على من أبى الإمامة بالنص».
ذكر النجاشي أسماء الكثير من الكتب ونسبها له منها: النقض على الإسكاف، الوعيد، الردّ على التعطيل، الرد على الأصمّ (النجاشي) ٢٠٦
مولى الإمام ومن مؤسّسي التصوّف
الإمام علي الهادي عليه السلام ٢١٤–٢٥٤ هـ
الإمام الحسن العسكري عليه السلام ٢٣٢– ٢٦٠هـ
من تلاميذ هشام بن الحكم، ومن أبرز أعلام المعتزلة.
مستند ٢٠– ب


الإمام الحسن العسكري عليه السلام ٢٣٢ – ٢٦٠هـ
أبو جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه ٣٠٦ – ٣٨١ هـ
حملت به ووالدته ببركة الإمام المهدي ودعائه، وهذا ما انعكس على حياته الشيخ، فترك آثارًا عظيمة في تكوين شخصيّته الفذّة ومؤهّلاتها العلميّة، فظهرت آثار تلك الدعوة المباركة في عدّة مجالات من حياته، كان أهمّها حبّه الواسع للعلم، وحدّة ذكائه وبراعته، وقوّة حفظه لما يسمع. فملأ من خلال علمه الفراغات الفقهيّة والتفسيريّة والكلاميّة، من كتبه التوحيد والنبوّات ومن لا يحضره الفقيه.
محمّد خالد البرقي
نقل كتاب في تفسير القرآن الكريم من إملاء الإمام العسكريّ عليه السلام
ابن المعلّم، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان(المفيد) ٣٢٨ – ٤١٠ هـ
نجد أنّ الإمام الحجّة المنتظر عجّل الله تعالى فرجه الشريف قد اهتمّ به، ووصفه بأوصاف جميلة، فقد خاطبه بالأخ السديد، والوليّ الرشيد، الشيخ المفيد، وأرسل له ٣ رسائل، ويعتبر أوّل من أنشأ تقاليد علم الكلام الشيعيّ، التي أصبحت جزءًا من تراث المذهب، من أهمّ كتبه: المقنعة، كتاب الأركان في الفقه، كتاب الإرشاد، والإيضاح، والمنير، والمسائل الصاغانيّة، والفصول من العيون والمحاسن
محمّد بن يعقوب الكلينيّ ت ٣٢٩ هـ
الكافي في الأُصول والفروع، كتاب ما قيل في الشعر في الأئمّة (عليهم السلام)، الردّ على القرامطة، خصائص الغدير، رسائل الأئمّة (عليهم السلام)، كتاب الدعاء، تعبير الرؤيا، الرجال
الإمام محمّد بن الحسن العسكريّ قائم آل محمّد عجّل الله فرجه الشريف
عليّ بن بابويه القمّي الصدّوق الأوّل
عاصر الإمام العسكريّ، وهو شخصيّة علميّة واجتماعيّة بارزة، واضحة المعالم وذات أبعاد خصبة، فهو من أبرز المتصدّين للإنحرافات العقائديّة، حرص على سدّ منافذ التشكيك في مسألة الغيبة، وعمل على توضيحها، كما ناظر الفرق في موضوع الإمامة وإثباتها، وردّ على الفرق المنحرفة عن الإسلام الأصيل.
أبو جعفر الطوسي محمّد بن الحسين بن عليّ ت ٤٦٠ هـ
هو الفقيه الأكبر للإماميّة له كتاب البيان الجامع في التفسير، وكتاب تلخيص الشافي. والاستبصار فيما اختلف فيه من أخبار
الشريف المرتضى ٣٥٥ – ٤٣٦ هـ
من الشخصيّات الشيعيّة البارزة، له العديد من الكتب في المجال الكلاميّ، فهو ردّ على القاضي عبد الجبّار حول الإمامة، وكتب حول القدر، وحول تحريف القرآن الكريم
الشريف الرضي ت ٤١٥ هـ
نقيب الأشراف في الدولة العباسيّة، قام بجمع أقوال وخطب الإمام عليّ في كتاب نهج البلاغة

مستند ٢٠–ج


الشريف المرتضى ٣٥٥- ٤٣٦ هـ
الشيخ أبو عليّ الطبرسي ٤٦٢- ٥٤٨ هـ
يعتبر كتابه مجمع البيان الذي اتجه على خطى كتاب الشيخ الطوسي، من أهم كتب التفسير عند الشيعة الإماميّة. كما أنّه الذي نشر صحيفة الرضا التي أخذها تواترًا من القشيري في مدينة طوس
رضيّ الدين الطبرسي
أبو جعفر بن شهر آشوب
فضل الله الراوندي ت ٥٥١ هـ
له كتاب مكارم الأخلاق
علي الراوندي
له كتاب نثر اللآلئ من أقوال الإمام علي ويزيد حجمه عن نهج البلاغة
ابن ابي الحديد ٥٨٦-٦٥٦ هـ
كاتب معزلي شرح نهج البلاغة
مال إلى المعتزلة له كتاب سعد السعود وربيع الشيعة ومنهاج الدعوات
رضيّ الدين علي بن موسى ابن طاووس ٥٨٩- ٦٦٤ هـ
نصير الدين الطوسي ٥٩٨ - ٦٧٢ هـ
هو فيلسوف وعالم ورياضيّ وفلكيّ، يعتبر من أبرز الشخصيّات التي أدخلت الفلسفة إلى الدرس الكلاميّ، له مؤلّفات متعدّدة منها : شرح الإشارات لابن سينا، شرح تجريد الاعتقاد، تلخيص كتاب محصل أفكار المتقدّمين والمتأخرين للفخر الرازي
بهاء الدين الأربلي ت ٦٦٤ هـ
ابن المطهر الحلّي ٦٤٨ - ٧٢٨ هـ
قطب الدين الكيدري

مستند ٢٠- د

٢- المعتزلة

ظهرت المعتزلة في القرن الثاني الهجري أثناء الحكم الأموي، كردّ فعل على ظهور مذهب الجبريّة الذي يقول بأنّ الإنسان مسيّر وليس مخيّرًا، وإنّه يكفي فقط أن يُظْهِرَ الإنسان الإيمان ولو من دون عمل، ويعتبر بعض الباحثين غيلان الدمشقي ومذهب القدريّة الأصل الفكري لهذه الفرقة.

أسماء أخرى للمعتزلة:

أطلق على هذه الفرقة أسماء متعدّدة منها (المفنية) لقولها بفناء الجنّة والنار، و(الواقفيّة) لأنّهم قالوا بالتوقّف في خلق القرآن، و(اللفظيّة) لقولهم إنّ ألفاظ القرآن الكريم مخلوقة، و(الملتزمة) لقولهم إنّ الله عز وجل في كلّ مكان.

مستند ٢١

أوّلًا: سبب التسمية

تعدّدت الآراء حول سبب التسمية، حيث ورد عن ذلك:

١. سُمّيت المعتزلة بهذا الاسم نسبة إلى فرقة اعتزلت الصراع بين المسلمين، وأكّدت على حيادها.
٢. سُمّيت المعتزلة بسبب نسبها إلى شخص من بني تميم قد اعتزل المجتمع أثناء الصراع بين المسلمين وذهب إلى قبيلته حيث استقرّ ومن ثمّ أسّس هذه الفرقة.
٣. إنّ واصل بن عطاء كان يختلف في الدرس إلى الحسن البصري فأتى أحدهم وسأل الحسن البصري عن رأيه في مسألة مرتكب الكبيرة هل هو في الجنّة أو النار، فأجاب واصل بن عطاء أنّه ليس بأيّ منهما بل هو في منزلة بين منزلتين، واعتزل ناحية من المسجد وسُمّيَت الفرقة التي انشقّت معه بالمعتزلة.

والرأي الثالث هو الأرجح، إذ إنّ الكتب تتحدّث عن اعتزال مجموعة من المسلمين للصراع، ولكنّها، لا تتحدّث عن انبثاق فرقة ذات طابع عقائدي. أمّا الرأي الثاني فلا يوجد في المصادر المعتبرة، التي عالجت موضوع الكلام ما يثبتها.

ثانيًا: دور العقل عند المعتزلة

اعتبر المعتزلة العقل طريق المعرفة الحقّة بالعقائد والمسائل الكلاميّة، إذ به يعرف الإنسان الدين، ويميز الحقّ عن الباطل. وذهب المعتزلة إلى عدم وجود منافاة بين الشرع والعقل، فالنص إنّما يرشد إلى الحقّ الذي يدلّ عليه العقل، ولو ورد ما ظاهره مناف لما قرّره العقل، فلا بدّ من تأويل ذلك الظاهر إلى ما يوافق العقل ويدركه.

ثالثًا: الأصول الخمسة عند المعتزلة

قامت العقيدة عند المعتزلة على أصول خمسة، هي:

- **التوحيد**

أ- رفض التجسيم

يعتبر المعتزلة أنّ الله واحد وقديم ليس كمثله شيء، لذلك جرّدوه من أيّ تجسيم أو تشبيه، وقاموا بتأويل كلّ شيء يدلّ على التشبيه أو التجسيم في القرآن الكريم حتّى يتمّ التطابق بين المعتقد الذي يحملونه والنصّ القرآني. ومثال على ذلك الآية القرآنية: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح/١٠) أو الآية الكريمة: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (الأنعام/١٨) ليستدلّوا بهاتين الآيتين أنّهما تعنيان تسلط الله على عباده ورفض التجسيم لأنّ التجسيم يعني أنّ لله طول وعرض وحيّز له وهذا يعني أنّ الله حادث (أي حدث في مكان ما) وهذا غير مقبول.

ب - الصفات

الصفات عند المعتزلة ليست ذات وجود كياني مستقل، ولا فرق بينها وبين الله، فالذات الإلهية لا تحتاج إلى صفات تضاف إليها كالعلم/ الإرادة/ القدرة/ الحياة/ السمع/ البصر/ الكلام). فالله وصفاته وحدة مطلقة.

وهم ينفون الصفات القديمة عن ذات الله هربًا مما يقوله النصارى في الأقانيم الثلاثة ويؤدي في نظر واصل واتباعه إلى الشرك بالله.

وينفون الصفات الحادثة عن الله، لأنّها لم تكن ثم كانت والاتصاف بها دليل على التغيّر والحدوث وإنكار للأزلية والكمال، فلو اتصف بها الله لكان ناقصًا وحادثًا؛ فالآيات التي تذكر الصفات يجب تأويلها. وكلام المعتزلة هذا يدلّ على أنّهم كانوا مُطلعين على آراء الفلاسفة ومندفعين للردّ على الديانات غير الإسلامية.

- **العدل**

وهذا المفهوم مركزي في نظرتهم الفكريّة، وعليه بنوا منظومتهم الاعتقاديّة، فهو شكّل خلفيّة القول بالتكليف، إذ اعتبروا أنّه لمّا كان الله عادلًا مطلقًا وأنّه لا يمكن أن نتصوّر العادل يرتكب الشرّ والظلم، فهذا الأمر يقتضي عدم تكليف الإنسان بأمر وانتزاع القدرة على القيام به، وعلى هذا الأساس اعتبروا أنّ الله عزّ وجلّ عندما كلّف الإنسان أعطاه القدرة على القيام بها.

كما أنّ هذا الأمر دفعهم للحديث عن الحسن والقبح العقلي، فالله عزّ وجلّ عندما خلق الإنسان في هذا العالم، زوّده بالعقل الذي يستطيع من خلاله أن يميّز بين الأشياء، التي تختلف بذواتها بين الحسنة والقبيحة، بالتالي فالإنسان قادر على معرفة الحسن والقبيح بذاته بمعزل عن الوحي.

- **المنزلة بين منزلتين**

لقد قال المرجئة أو الجبرية إنّ الإيمان باللسان فقط، بينما قال الخوارج أنّ مرتكب الكبيرة من المسلم في النار، فأتى المعتزلة ودعوا إلى موقف وسطي دون إفراط ولا تفريط، وتحدّثوا عن منزلة بين منزلتين.

- **الوعد والوعيد**

أي إنّ الإنسان عندما خلقه الله عزّ وجلّ أعطاه القدرة ولم يكلّفه عبثًا، ولهذا هناك وعد ووعيد (أي ثواب وعقاب) .

- **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**

إنّ كلّ إنسان عليه أن يجاهد في سبيل العقيدة التي يحملها، وذلك عبر ثلاث مراحل وهي: القلب، ثمّ اللسان، القوّة، وقد طبّق المعتزلة جميع هذه المراحل في دعوتهم لمذهبهم .

رابعًا: أهم المعتقدات

انطلاقًا من الأصول الخمسة التي قمنا بعرضها، أنتج المعتزلة مجموعة من المعتقدات التي من الممكن أن نبوبها على الشكل التالي:

أ- **القرآن مخلوق**: اعتبر المعتزلة القرآن مخلوق حادث، لأن الإقرار بأزليته يوجب تعدد القدماء، تعالى الله عن هذا الأمر، واستندوا في رأيهم إلى نوعين من الأدلة:

أ- ١. **أدلة نقلية**: وهي أدلة مستمدة من القرآن الكريم، وتمّ تعليلها تعليلًا عقليًا. فالقرآن الكريم يقول: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة /١٠٦) ويقول عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (النحل/١٠١). ولا يتصور النسخ والتبديل إلا في الحادث؛ فالقرآن إذن مخلوق محدث. وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف/٣) وقال عزّ وجلّ: ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآئِهَا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ مِن قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىَ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ (الأعراف/١٠١)، وكل مجعول مخلوق، والقصص لإنباء ما قد سبق دليل على أنّ القرآن الكريم ظهر بعد حوادث سابقة فهو محدود البداية.

أ- ٢. **أدلة عقلية**: وهو ينطلق من قولهم بنفي الصفات، فصفات الله ليست غير الله، فالقرآن ليس إلهًا ولم ينزل الله ذاته في القرآن، وإلا كان الإسلام يقول بقول المسيحية؛ التي ذهبت إلى أنّ المسيح كلمة الله الأزلية والقرآن كلام الله الأزليّ.

ومن الأدلة التي قدمها المعتزلة على خلق القرآن، نظرهم إلى القرآن الكريم، باعتباره كتاب يحتوي على الأمر والنهيّ، والوعد والوعيد، وهي حقائق متباينة، والكلام مع النبيّ موسى عليه السلام هو غير الكلام مع نبيّ الإسلام معنًى ومنهجًا، ومن المحال أن يكون الواحد متنوعًا متضادًا.

وذهب المعتزلة إلى القول على أنّ القرآن هو كلام الله نصًا وروحًا، وهو سور وآيات وكلمات وحروف محددة الابتداء والانتهاء، نراها بعيوننا ونلمسها ونسمعها فهي جسم وعرض، ومن المحال أن يوصف كلام الله الأزلي بمثل هذه الأوصاف. فكلّ جسمٍ محدث، وكلّ عرض محدث، والقرآن جسم وعرض فهو محدث.

ب - نشأة الكون: تناول زعماء المعتزلة مسألة الكون، فاعتنقوا نظرية العلة والمعلول وتلازم الاسباب والمسببات وتسلسل المعلولات من العلل حتى تنتهي السلسلة إلى الله، علة العلل، ولم يفرضوا الحتمية على الله لأنّه ليس جسمًا طبيعيًا، ولا على الأفعال البشرية لأنّ طبيعة الإنسان تفوق طبيعة هذه الأجسام، فأنقذوا الحرية.

ج - معرفة الله: اعتبر المعتزلة معرفة الله هي معرفة بالكلية، بالتالي أنكروا معرفته عزّ وجلّ بالجزئيات مباشرة، لأنّه تعالى جوهر محض ثابت، فالله – وبحكم التنزيه الذي ذهبوا إليه – لا يهتم مباشرة بما يجري في الكون المتغير. وعلم الله هو الله، والله ثابت فعلمه كذلك لا يتغير، والجزئيات تتغير؛ فحوادث الكون تنشأ عن تلازم الأسباب وعوامل الطبيعة التي سنّ الله لها نظامًا.

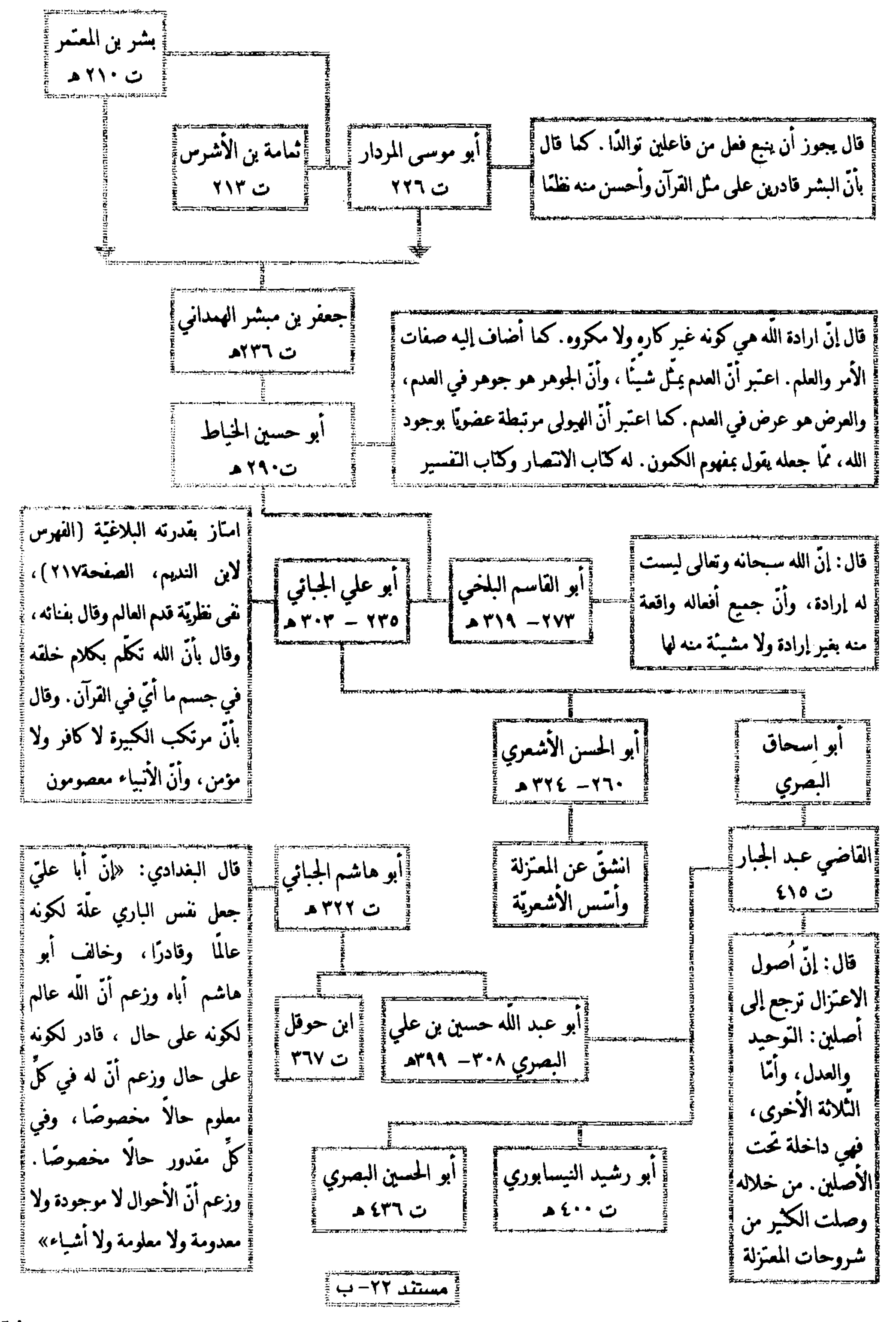
- رؤية الله: أنكر المعزلة رؤية الله في الدّنيا والآخرة، واعتمدوا في رأيهم على قوله تعالى: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ (الأنعام/١٠٣)، وأولوا الآيات التي توهم الرؤية في الآخرة كما في قوله: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة/٢٢ و ٢٣)، واعتبروها تعني الوجوه الناضرة تنتظر نعمة ربها.

هـ- المغفرة والتوبة: اعتبر المعتزلة أنّ الله العدل لا يغفر الخطايا الكبيرة إلا بالتوبة قبل الموت؛ لأنّ العمل شطر من الإيمان. فإذا مات المسلم وهو تائب استحق الثواب، وإذا مات غير تائب عن كبيرة دون شرك فعقابه هو الخلود في النار كما جاء في الآية المباركة: ﴿ إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى ﴾ (طه/٧٤). لأنّ الله صادق في وعده ووعيده الواردين في القرآن، لا يخلف وعده للمؤمنين بالخيرات، ولا وعيده للكفار والمجرمين بالنار والهوان إلى الأبد.

و- الشفاعة: أنكر المعتزلة الشفاعة لأنّها تتنافى مع مبدأ العدل الإلهي، وتنسب إليه تعالى المحاباة، وأيدوا رأيهم بتعليلات قرآنية كقوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا وأدلة عقلية ﴾ (طه/١٠٩)، وأدلة عقلية تقوم على تنزيه الله عن المحاباة والعدل الإلهي. هذا واعتبر المعتزلة بأن الفاسق في منزلة وسط بين منزلتي المؤمن والكافر وأن تكون النار التي أعدت له أخفّ من التي أعدت للكافر.



كان من الخوارج ثمّ انتقل إلى الجماعة، عارض الحكم الأمويّ فقتله، كان يقول بعقيدة خلق القرآن، ونفى صدور الخير والشرّ من الله، وقال بإيجاب المعرفة بالفعل
غيلان الدمشقي قتل ١١١ هـ
الحسن البصري ٢١ - ١١٠هـ
مولى زيد بن ثابت، عارض الحكم الأمويّ ومظالمه، ولكنّه لم يقبل بمنطق الروج عليهم، مكتفيًا بالنصيحة، يعتبر من أوائل الملحين إلى قدرة الإنسان في مواجهة الإرجاء
واصل بن عطاء
خالف أستاذه الحسن البصري الذي كان يقول بنفاق مرتكب الكبيرة من خلال قوله بالمنزلة بين المنزلتين، وبتفسيق مرتكب الكبيرة، وقال واصل بنفي صفات الله (التنزيه) وبالقدرة على الفعل اللإنسانيّ
أبو عثمان الزعفراني
خالد بن صفوان ت ١٣٣هـ
عثمان بن خالد الطويل توفي بعد ١٤٤ هـ
رأس المعتزلة، قال إنّ الله عالم بعلم هو بذاته، قادر بقدرة هي بذاته، حيّ بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة فهي معانٍ قائمة به. إلّا أنّ ارادته وكلامه مخلوقان. واعتبر أنّ هناك عالمين: لا محدود هو الذات الإلهيّة. والثاني مؤلّف من أجزاء لا تتجزأ مكوّنة من جواهر بسيطة لا تملك امتدادًا. وقد وصل من خلال نظريّته هذه، إلى مفهوم تناهي المكان، بالتالي إلى نفي قدم العالم. زعم أنّ نعيم الجنّة وعذاب النار ينتهي بحيث إنّ حركات أهل الجنّة تسكن، حتّى لا ينطقون بكلمة
كان من أصحاب الحسن البصري ثمّ خالفه واعتزل حلقته وتبع واصل بن عطاء وقال قوله في صفات الله والقدر وفي المنزلة بين المنزلتين زاد على واصل بن عطاء تفسيق أحد الفريقَين لا بعينه، أي تفسيق الطرفيَن
عمرو بن عبيد ٨٠ - ١٤٦ هـ
أبو الهذيل العلاف ١٣٠ - ٢٢٧هـ
هشام بن الحكم
معمر بن عبّاد السلمي ت ٢٢٠ هـ
إبراهيم بن سيار النّظام ١٦٠- ٢٣١ هـ
معتزليّ من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظام، وانفرد بمسائل، منها ان الانسان يدير الجسد وليس بحال فيه. والإنسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولا ذي لون وتأليف وحركة ولا حال ولا متمكن، وإنّما هو شيء غير هذا الجسد، وهو حيّ عالم قادر مختار، فوصف الإنسان بوصف الإلهيّة. ومن أقواله: إنّ الله تعالى لم يخلق شيئًا غير الأجسام، فأمّا الأعراض فهي من اختراعات الأجسام إمّا بالطبع وإمّا بالاختيار. وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمريّة. وقد غالى في نفي الصفات، لدرجة اعتبر الله في شكل الإله السلبيّ.
قال بأنّ الله ليست له إرادة حقيقيّة، فهو مجرّد آمر للعبد، نفى الجزء الذي لا يتجزأ، واعتبره قابلًا للتجزئة، ويملك امتدادًا، لذلك مال إلى نظريّة قدم العالم. قال بمبدأ الكمون والطفرة واعتبر الحركة هي مبدأ تغيّر والأجسام ذات حركة، التي هي على نوعين: حركة اعتماد وحركة نقلة ممّا أوصله إلى نظريّته في الطفرة.
الجاحظ ١٦٠- ٢٥٥هـ
أحمد بن حائط ت ٢٣٣هـ
قال إنّ للعالم إلهان قديم هو الله، ومحدث هو الذي يحاسب الناس في الآخرة، وقال بالتناسخ
جعفر بن حرب ١٧٧- ٢٣٦هـ
بشر بن المعتمر ت ٢١٠ هـ
مستند ٢٢- أ


بشر بن المعتمر
ت ٢١٠ هـ
ثمامة بن الأشرس
ت ٢١٣
أبو موسى المردار
ت ٢٢٦
قال يجوز أن ينبع فعل من فاعلين توالدًا. كما قال بأنّ البشر قادرين على مثل القرآن وأحسن منه نظمًا
جعفر بن مبشر الهمداني
ت ٢٣٦هـ
قال إنّ ارادة الله هي كونه غير كاره ولا مكروه. كما أضاف إليه صفات الأمر والعلم. اعتبر أنّ العدم يمثّل شيئًا، وأنّ الجوهر هو جوهر في العدم، والعرض هو عرض في العدم. كما اعتبر أنّ الهيولى مرتبطة عضويًا بوجود الله، ممّا جعله يقول بمفهوم الكمون. له كتاب الانتصار وكتاب التفسير
أبو حسين الخياط
ت ٢٩٠ هـ
امتاز بقدرته البلاغيّة (الفهرس لابن النديم، الصفحة٢١٧)، نفى نظريّة قدم العالم وقال بفنائه، وقال بأنّ الله تكلّم بكلام خلقه في جسم ما أيّ في القرآن. وقال بأنّ مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن، وأنّ الأنبياء معصومون
أبو علي الجبائي
٢٣٥ - ٣٠٣ هـ
أبو القاسم البلخي
٢٧٣ - ٣١٩ هـ
قال: إنّ الله سبحانه وتعالى ليست له إرادة، وأنّ جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها
أبو الحسن الأشعري
٢٦٠ - ٣٢٤ هـ
أبو إسحاق البصري
انشقّ عن المعتزلة وأسّس الأشعريّة
القاضي عبد الجبار
ت ٤١٥
قال: إنّ أصول الاعتزال ترجع إلى أصلين: التوحيد والعدل، وأمّا الثلاثة الأخرى، فهي داخلة تحت الأصلين. من خلاله وصلت الكثير من شروحات المعتزلة
قال البغدادي: «إنّ أبا عليّ جعل نفس الباري علّة لكونه عالمًا وقادرًا، وخالف أبو هاشم أباه وزعم أنّ الله عالم لكونه على حال، قادر لكونه على حال وزعم أنّ له في كلّ معلوم حالاً مخصوصًا، وفي كلّ مقدور حالاً مخصوصًا. وزعم أنّ الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء»
أبو هاشم الجبائي
ت ٣٢٢ هـ
ابن حوقل
ت ٣٦٧
أبو عبد الله حسين بن علي البصري ٣٠٨ - ٣٩٩هـ
أبو الحسين البصري
ت ٤٣٦ هـ
أبو رشيد النيسابوري
ت ٤٠٠ هـ

مستند ٢٢- ب

كتب حول الموضوع:
الشهرستاني، الملل والنحل (بيروت: دار المعرفة).
عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل (بيروت: دار الآفاق الجديدة).
أحمد صبحي، في علم الكلام- المعتزلة (بيروت: دار النهضة العربية).
مرتضى مطهري، علم الكلام (بيروت: دار التيار الجديد).
مستند ٢٣

بعد أن عرض الكتاب لأفكار المعتزلة وآرائها سيقوم الكتاب بعرض خريطة معرفية للمعتزلة، تظهر تطور الدرس الكلاميّ والفروقات والمستجلبات لكلّ شخصية من الشخصيات المعتزلية.

٣- الأشاعرة

ظهرت الأشعرية كردّة فعل على النزعة العقليّة عند المعتزلة، وفي وقت شهد فيه الصراع الفكري ذروته، مثّل فيه الأشعري نقطة وسطيّة بين السلفيّة والاتّجاه العقلي.

الأشعري
أبو الحسن بن علي بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن موسى بن أمير البصرة بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ولد في البصرة سنة ٢٦٠ للهجرة، انتمى إلى المعتزلة، وتلمذ على يد الجبائي، وأخذ برأيه، ولكنّه ثار على الاعتزال واتّبع مذهب أهل السنّة مع البقاء على نزعة تأويلية تحافظ على بعض تأويليّة المعتزلة مع إفساح مجال أوسع للنص.
مستند ٢٤

أوّلًا: تأسيس الأشعرية

ظهر الأشاعرة – وهم فرقة من متكلّمي السنّة – في بداية لقرن الثالث الهجري، ويعتبر علي بن إسماعيل الأشعري المؤسّس لهذا المذهب الذي احتلّ مكانة مرموقة في أوساط المسلمين حتّى صار مذهبًا رسميًّا للسنّة في جميع الأقطار بعد القرن السادس الهجري. وقد ساعدت عوامل كثيرة على استمرار هذا المذهب فيما بعد ورواجه بقوّة بين الناس، ويعزى سبب نشوئه إلى الاختلاف الفكري والعقائدي الذي وقع بين أبي الحسن الأشعري وأستاذه الجبائي إثر مناظرة تغلب فيها الأشعري على أستاذه . وسواء صحّ ذلك أم لا، فممّا لا شكّ فيه أنّ دعم السلطة العباسيّة للأشاعرة في وقوفهم بوجه التيار المعتزلي ساهم في ميل أغلب الناس إلى المذهب الأشعري الذي يحظى بدعم الخلفاء العباسيّين . كما أنّ سقوط الدولة البويهيّة المناصرة للاعتزال ومجيء الدولة السلجوقيّة المساندة للمذهب الأشعري واحتضانها له وتأسيس الدوائر العلميّة لنشره وتدريسه، كلّ ذلك شكّل محطّات رئيسة أعطت زخمًا قويّاً لدفع المذهب أشواطًا إلى الأمام، وعلى حساب المذاهب الأخرى.

ثانيًا: دور العقل في الأشعرية

يعتبر الدارسون للأشعريّة، أنَّ الأشعرية تقسم إلى مرحلتَين رئيستَين:

- هي المرحلة الأولى، والتي وقع فيها تحت تأثير المعتزلة،وكان يعمل فيها على التأويل اعتمادًا على العقل. ويُقال إنّه استمر على هذا المذهب ٤٠ عامًا.
- وهي مرحلة ثار فيها على الاعتزال، بعد أن اعتكف خمسة عشر يوماً في منزله. وهذه المرحلة تميزت بتراجعه عن بعض مواقفه التي سبق أن اعتنقها، وأخذ موقفاً أبقى الدور التأويلي للعقل، ولكنّه أفسح المجال في الصفات الخبرية لوجهة نظر السلف.

ويتحدث بعض الدارسين عن مرحلة ثالثة، تخلى فيها الأشعري عن كلّ الاتجاه التأويلي، وتبنى وجهة نظر سلفية، ويعتمدون في ذلك على كتاب الإبانة عن أصول الديانة، ولكن الوقائع تثبت ما أوردناه، حيث وقف موقفًا وسطيًا بين الاعتزال والسلف.

أبرز كتب الأشعري:

*إيضاح البرهان في الردّ على أهل الزيغ والطغيان.

* الردّ على ابن الراوندي.

*كتاب الردّ على المجسّمة.

* النقض على الجبائي.

* النقض على البلخي.

*كتاب في الصفات للردّ على المعتزلة.

* الإبانة عن أصول الديانة.

* مقالات الإسلاميّين.

* رسالة إلى أهل الثغر.

والكتب الثلاث الأخيرة، هي آخر ما صنّفه، وهي المعبّرة عن عقيدته التي مات عليها.

مستند ٢٥

ثالثًا: أهم المعتقدات

١- **صفات الله تعالى**: أن الله تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر، -خالفوا في ذلك المعتزلة القائلين بأنه عالم بذاته بصير بذاته متكلم بذاته .- وهذه صفات أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى لا هي هو ولا هي غيره، وانه تعالى متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة . وأنه تعالى ليس بجسم ولا يشبه الأشياء، وانه على العرش . ولا نقول فيه إلا ما وجد في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله، صلّى الله عليه وآله.

٢- **رؤية الله تعالى**: يجوز رؤية الله سبحانه في الآخرة، وأن كل موجود يصح أن يرى، فإن

المصحح للرؤية هو الوجود، وأن الرب سبحانه موجود وكل موجود مرئي .

٣- **أفعال العباد**: إن الله خالق أفعال العباد، وهو مريد كل ما يصدر منهم من خير أو شر، فعلمه وقدرته وإرادته متعلقة بجميع أفعال العباد، ولا مانع من تكليفهم بما لا يطاق، وان الله تعالى أجرى سنته أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد فإذا أراد العبد شيئًا وعزم عليه وتجرد له خلقه الله، غير أن للعبد شيئًا سمي «كسبًا» وهو الاقتران العادي بين قدرة العبد والفعل فالله يخلق الفعل، عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته، وهذا الاقتران هو الكسب.

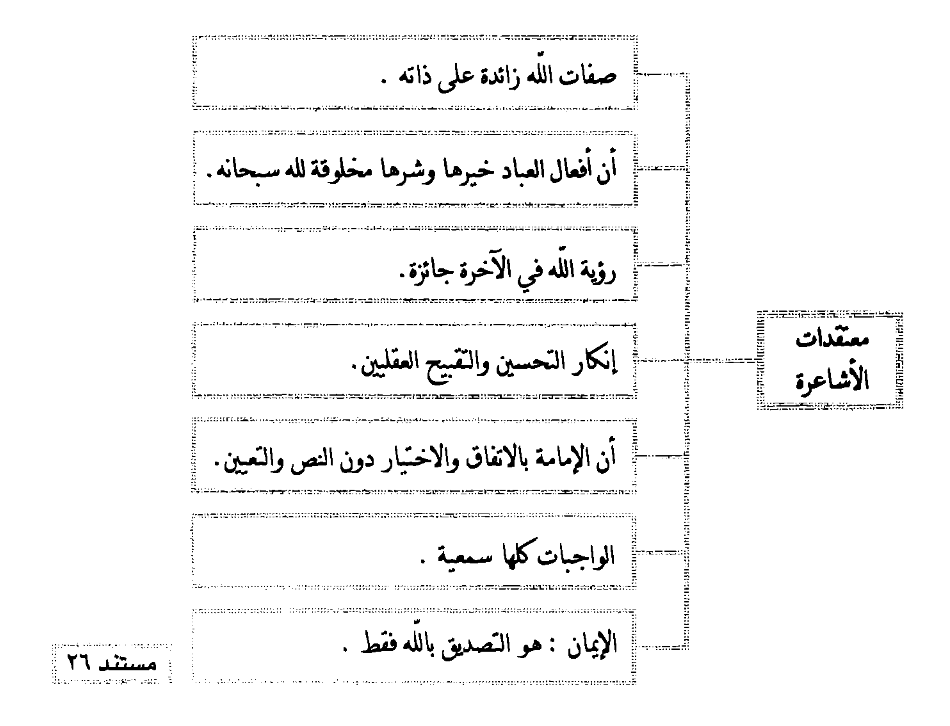
٤- **الشفاعة**: إن رسول الله، صلّى الله عليه وآله، يشفع لأهل الكبائر من أمته، وإن الله تعالى يخرج أهل القبلة الموحدين من النار ولا يخلدهم فيها ولا يخلد إلا الكفار، والله قادر على أن يغفر لمن يشاء، ولو ادخل الخلائق اجمعهم الجنة لم يكن حيفًا، ولو أدخلهم النار لم يكن جورًا وظلما لأن الله مالك لخلقه والظلم والجور يتحقق فيما إذا كان التصرف فيما لا يملكه المتصرف . ويقبح منا إذا تجاوزنا به ما رسم لنا وليس هناك من رسم له الرسوم وبين الحدود .

٥- **خلق القرآن وقدمه**: إن الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء، عليهم السلام، دلالات على الكلام الأزلي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي .

٦- **الإيمان**: هو التصديق بالله فقط، ولهذا يرون الفاسق من أهل القبلة مؤمنًا بإيمانه فاسقًا بعمله ولا يجوز القول بأنه لا مؤمن ولا كافر، لأنه لو كان الفاسق لا مؤمن ولا كافر لم يكن منه كفر ولا إيمان ولا كان موحدًا ولا ملحدًا ولا وليًا ولا عدوًا، فلما استحال ذلك كان الفاسق مؤمنًا قبل فسقه بتوحيده.

٧- **الإمامة**: تثبت الإمامة بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين فمن اختارته الأمة صار إمامًا واجب الطاعة ولا يشترط أن يكون معصومًا ولا أفضل أهل زمانه، ولا نقول في حق معاوية وعمرو بن العاص إلا أنهما بغيًا على الإمام وخرجا عن الحق فقاتلهم علي، عليه السلام، مقاتلة أهل البغي، وأما أهل النهروان فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي، صلّى الله عليه وآله. وإن عثمان كان مصيبًا في أفعاله، وإن قتله كان ظلمًا وعدوانًا، وقال آخرون بخلاف ذلك . وإن يزيد بن معاوية من العشرة (إشارة إلى حديث العشرة المبشرة بالجنة) وهم في الجنة لا محالة.

٨- **الحسن والقبح**: الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئًا ولا يقتضي تحسينًا ولا تقبيحًا، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب، والإيمان والطاعة بتوفيق الله، والكفر والمعصية بخذلانه.



رابعًا: الأشعرية اليوم

ما زالت الأشعرية فاعلة، ويتبعها القسم الأكبر من أهل السنة في كافة مناطق العالم الإسلامي. ويمكننا القول إنها العقيدة الرسمية لدى أهل السنة.

كتب حول الموضوع:

الأشعري، **مقالات الإسلاميين** (بيروت: دار الحداثة).

محمد جلال موسى، **نشأة الأشعرية** (بيروت: دار الفكر اللبناني).

احمد صبحي، **في علم الكلام- الأشعرية** (بيروت: دار النهضة العربية).

علي سامي النشار، **الفكر الفلسفي في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، الجزء ٢).

مستند ٢٧

الجزأ الذي لا يتجزّأ: نظريّة قال بها المعتزلة، ثمّ جاء أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ- ٩٣٥م) فأخذ هذه النظريّة عن سابقيه واعتمدها في دعم اتّجاهه الدينيّ وهو في هذا يتّفق مع أولئك المعتزلة. حصر التناهي في المخلوقات والأشياء المحدثة وترك اللاتناهي لله. لقد ورد في القرآن الكريم «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» (يس/ ٣٦- ١٢) وورد أيضًا فيه "وأحصى كلّ شيء عددًا" (الجنّ/ ٢٧ و٢٨). ولا يتمّ الإحصاء إلّا بما له نهاية. فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها. ثمّ أتى تلميذ تلميذه القاضي أبو بكر محمّد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ- ١٠١٢م) فكتب في «التمهيد» أنّ «المحدثات كلّها ثلاثة أقسام فقسم مؤلّف وجوهر منفرد وعرض موجود بالأجسام والجواهر... والدليل على إثباته (إثبات الجوهر) علمنا بأنّ الفيل أكبر من الذرّة (النملة). فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر. ولو كانا كذلك لم يكن أحدهما أكبر من الآخر لما أنه ليس بأكثر مقادير منه». عبد الكريم اليافي، مجلة التراث العربيّ، العدد ٨، ١٩٨٢م.

مستند ٢٨


أبو علي الجبائي
الشافعي ١٥٠-٢٠٤ هـ.
أبو الحسن الأشعري ٢٦٠-٣٢٤ هـ.
محمّد القفّال (٢٩١-٣٦٥ هـ)
أبو عبد الله الطائي
أبو الحسن الباهلي البصري (ت ٣٧٠ هـ)
أبو بكر الباقلاني ٣٣٠-٣٦٥ هـ
أبو حامد الإسفرايني (ت ٤٠٦ هـ)
من أبرز الشخصيّات الأشعريّة، من خرسان تقرّب من البويهيين. رفض نظريّة الكمون اللاأشعريّ، له كتاب التبصير في الدين
من أهمّ الشخصيّات الأشعريّة، اعتبر الإنسان ليس مجرّد مكتب للفعل، بل يملك قدرة مؤثّرة فيه
أبو سعيد البستي ٣٦٠ هـ
أبو الحسن الماوردي ٣٦٤-٤٥٠ هـ
تقرّب من الدولة البويهيّة، وكتب من أجلهم كتاب الأحكام السلطانيّة
أبو المعالي الجويني ٤٢٩-٤٧٨ هـ
يعتبره البعض المؤسّس الفعليّ للأشعريّة، رفض منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب، اعتبر أنّ الدواعي، زائد القدرة الحادثة تؤدي للفعل، معتبرًا أن هناك سلسلة مراتبية تفصل بين خلق القدرة وفعل العبد، لذلك يشعر الإنسان باستقلاله وقدرته على الفعل، دون أن يكون فاعلًا.
أبو حامد الغزالي ٤٥٠-٥٠٥ هـ
شخصيّة مركزيّة ساهمت في تثبيت المنهج الأشعريّ من أهم كتبه: تهافت الفلاسفة، معيار العلم في المنطق، المستصفى، إحياء علوم الدين
الشهرستاني ٤٨٠-٥٤٨ هـ
ولد في شهرستان في خراسان سنة ٤٧٦هـ، يعتبر من أبرز أعلام الأشعريّة، وكتابه نهاية الإقدام في علم الكلام مصدر في بابه
فخر الدين الرازي ٥٤٤-٦٠٦ هـ
يعتبر من الشخصيّات البارزة في الأشعريّة، كتب أبحاثًا عميقة في الجزء الذي لا يتجزّأ من أبرز كتبه: التفسير، المباحث المشرقيّة، المحصول، شرح الإشارات
التفتازاني ولد سنة ٧٢٢ هـ
كان أبوه قاضيًا وكذا جدّه، يعتبر من أعلام ومجدّدي الأشعريّة، حيث قام بشرح وتفسير بعض المسائل التي كانت مبهمة كنظريّة الكسب

مستند ٢٩

نظريّة الكمون: نسب هذا القول لأبي إسحاق النَّظَّام حمه أنّ النار مثّلا كامنةٌ في الحجر بدليل تولّد شرر عند قدح حجرين. لا خلاف أنّ (الزيت) مثّلا كامنٌ في (الزيتون) وأنّ (العصير) كامن في (العنب) وقد استدلّ الفلاسفة على ذلك بدليل ملموس هو ضمور تلك الأشياء بعد خروج ما هو كامن فيها. لكن فيما يتعلّق بالحجر ألّا يلزم القول بكمون النار فيه أنّ يكون الحجر حارًا بحرارة النار، وأن يضمر بعد خروج النار منه؟ يعترض الإمام ابن حزم الأندلسي في كتابه الموسوعي الفِصَل على نظريّة كمون النار في الحجر ويفسّر ذلك بنظريّة أخرى هي الاستحالة أي: التحوّل، فيقول: ومن الأشياء ما ليس كامنًا كالنار في الحجر والحديد، ولكن فيهما قوّة إذا تضاغطا احتدم ما بينهما من الهواء فاستحال نارًا، وهكذا يعرض لكلّ شيء منحرق فإنّ رطوباته تستحيلُ نارًا ثمّ دخان ثمّ هواء.

مستند ٣٠

٤- الماتريدية

أوّلًا: تأسيس الماتريدية

في الوقت الّذي ظهر مذهب الإمام الأشعري بطابع الفرعية لمذهب أهل الحديث، ظهر مذهب آخر بهذا اللون والشكل لغاية نصرة السنّة وأهلها وإقصاء المعتزلة عن الساحة الإسلامية، وهو مذهب الإمـــام محمد بن محمد بن محمود الماتريد السمرقندي (المتوفّى ٣٣٣ هـ) أي بعد ٩أو ثلاثة أعوام من وفاة الإمام الأشعري. واتكأ هذا المذهب على تعاليم أبي حنيفة النعمان ونزعته العقلية. وإذا كانت الأشعرية قد انتشرت في بغداد وتبنت الشافعية، فإنّ الماتريدية عرفت رواجًا في بلاد ما وراء النهر في أقصى الشرق الإسلامي، متقلّداً رأي الإمام أبي حنيفة. واشترك الإثنان في أمر واحد وهو مواجهة الاعتزال والتصدي له.

محمد بن محمود الماتريدي

اشتهر بالماتريدي نسبة إلى القرية الّتي ولد فيها التابعة لسمرقند في بلاد ماوراء النهر، لم تعرف سنة ولادته بالضبط، ولكن يمكن القول انه ولد في عهد المتوكل، تبنى المذهب الحنفي، وصاغ عقيدته طبقاً له.

مستند ٣١

ثانيًا: دور العقل في الماتريدية

المنهج الذي اختاره الماتردي، وأرسى قواعده، وأوضح براهينه، هو المنهج الموروث عن أبي حنيفة (المتوفّى ١٥٠ هـ) في العقائد، والكلام، والفقه ومبادئه، والتاريخ يحدثنا أنّ أبا حنيفة كان صاحب حلقة في الكلام قبل تفرّغه لعلم الفقه وقبل اتّصاله بحمّاد بن أبي سليمان الّذي أخذ عنه الفقه.

الكلابية

مذهب كلامي ينسب إلى أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، قام بالرد على المعتزلة، ويعتبر من أبرز من استخدم المنهج الجدلي في حواراته، عرف بنزعة عقلية معتدلة، أثر في الأشعرية في الكثير من المسائل. (محمد يوسف شرف، **نشأة الأشعرية**، دار الكتاب اللبناني).

مستند ٣٢

وهذا المذهب يعتمد على العقل في الكثير من القضايا التي يطرحها، وهو في هذه الناحية أقرب من المعتزلة. وهذا ما يتجلى في تأويل بعض الآيات وإعطاء دور كبير للعقل في العقائد. ويعتبر بعض الباحثين أن الماتريدي حاول أن يوجد مذهب يوفق بين عدة مذاهب لأهل السنة (المعتزلة، الجبرية، الكلابيـة، والأشاعرة والسلفية).

وعلى ضوء هذا وبعد التأمّل في آراء الماتريدي في كثير من المسائل الكلامية يمكننا القول انّ منهجه كان يتمتع بسمات ثلاث:

١- انّ الماتريدي أعطى للعقل سلطاناً أكبر، ومجالاً أوسع، وذلك هوالحجرالأساس للسمتين الأخيرتين.

٢- انّ منهج الماتريدي أبعد من التشبيه والتجسيم من الأشعري، وأقرب إلى التنزيه.

٣- انّه وإن كان يشن هجومًا عنيفًا على المعتزلة، ولكنّه إلى منهجهم أقرب من الإمام الأشعري.

ثالثًا: أهم الأفكار

السمعيات: كلّ ما ثبت بالسمع أي بطريق الشرع، ولم يكن للعقل فيه مدخل، وكل ما ورد أو ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله من أخبار فهو حق وجب تصديقه سواء شاهدناه بحواسنا أو غاب عنا، وسواء أدركناه بعقولنا أو لم ندركه.

مستند ٣٣

قالوا إن أصول الدين تقسم إلى عقليات وسمعيات.

والعقليات هي التي تتحدث عن التوحيد والصفـات.

أما السمعيات فتقسم إلى ما يدرك بالعقل وما لا يدرك بالعقل.

التوحيد: معرفة الله واجبة عقلا (أي الإيمان بوجود الله بمعزل عن النص لان العقل يدلنا على وجود الله، وان كل الناس ستحاسب يوم القيامة وبمعزل عن تبلغهم رسالة سماوية أو لا وهنا وافق الماتردية المعتزلة بهذا الرأي).

الصفات: قالوا إن الصفات عين الذات (أي أن هذه الصفات ليست بمعناها الواقعي بل هي مفاهيم ابتدعها الإنسان ووصف الله بها، وهنا قارب الماتردية الشيعة ألاثني عشرية بهذا الرأي).

كما قالوا بإثبات الصفات الخبرية (أي أن لله يد ولكن ليس كما قال الاشاعرة بلا كيف، أي أنهم

هنا يحاولون أن لا يجسموا الله، ولكن قالوا إن لله يد ولكن لا يستطيع الإنسان أن يعطيها نفس البعد الإنساني ليد الإنسان فعندما نقول مثلًا بعلوّ الله فهنا العلوّ ليس كعلوّ البشر، وبهذا الرأي حاول الماتردية أن لا يجسموا كما فعل الاشاعرة ولا أن يؤولوا كما فعل المعتزلة ولكن تركوا للإنسان تحديد هذا الأمر).

القبح والحسن العقليين: قال الماتردية بنفس فكرة المعتزلة حول الحسن والقبح العقليين.

التكليف بما لا يطاق: قال الماتردية إن الله لا يكلف الإنسان بما لا يطيق ، ولذا شرع الأحكام بما يتناسب مع قدرة الإنسان .

الإيمان: هو تصديق بالقلب وقد يترافق مع إعلان باللسان (أي إذا كان المسلم في بلاد الكفار ولا يستطيع أن يصرح عن دينه فيستطيع أن يكتم إيمانه ولكنه في قلبه مصدق به).

رابعًا: الماتريدية اليوم

وما زال الماتردية لهم وجود إلى الآن وخاصة في آسيا وهم أقرب إلى التفكير الحنفي لأن أغلبهم من الأحناف، وهم مقسمون إلى ثلاثة أقسام وهي :

١- **الديوبندية**: مدرسة فكرية أسسها مجموعة من علماء الهند ونمت حتّى أصبحت أكبر المعاهد الدينية للأحناف، من أعلامها المعاصرين الشيخ أبو الحسن الندوي، وهي تسعى إلى مقاومة الانحراف الديني وهي حنفية من الناحية الفقهية ماتردية من الناحية العقائدية، وتعتمد بعض الطرق الصوفية كالحبشية والسهروردية والنقشبندية.

٢- **البرولية**: هو مذهب يعتمد على التعاليم العقائدية الحنفية، ولكنه يحتوي على بعض الأمور الخاصة بهم، ينتشرون بشكل أساسي في بلاد البنغال.

٣- **الكوثرية**: فرقة منشقة عن البرولبة.

خامسًا: أبرز رجالات الماتريدية

١- أبو اليسر البزدوي: -ويلقب بالقاضي-، (٤٢١هـ- ٤٩٣هـ) وهو شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير علي البزدوي، له كتاب **أصول الدين**.

٢- أبو المعين النسفي(المتوفى ٥٠٢هـ) وهو من أبرز مفكري الماتريدية، يعتبر الشخصية الثانية بعد الماتريدي، له كتاب **تبصرة الأدلة**.

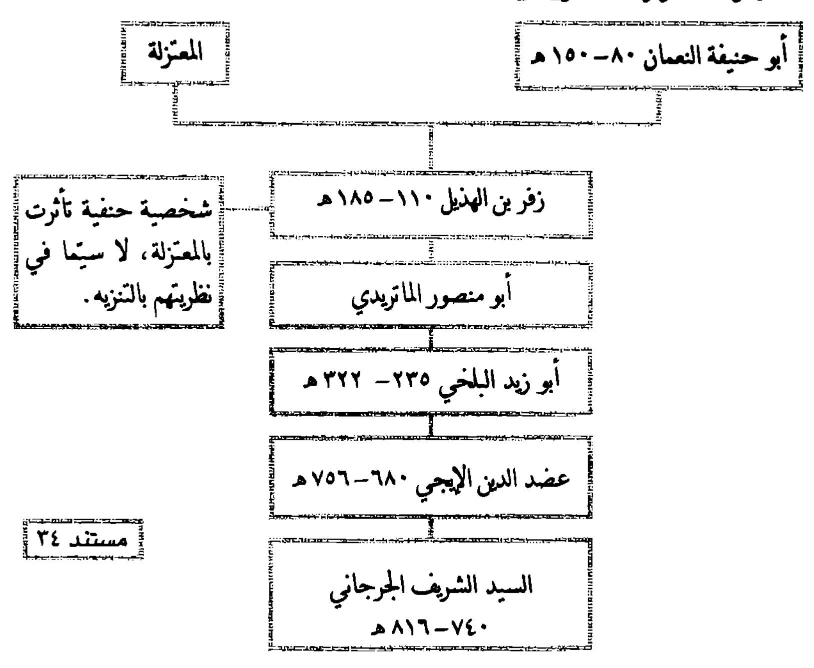
٣- الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي(٥٣٧هـ)، يعتبر كتابه **عقائد النسفي** من الكتب العقائدية الهامة، التي ما تزال تدرس في الأزهر

٤- الكمال بن الهمام(المتوفى٨٦١هـ) صاحب كتاب فتح القدير -الكتاب المعروف في فقه الأحناف، بالإضافة إلى كتاب **المسايرة** في علم الكلام.

٥- ملا علي القاري: صاحب المرقاة شرح المشكاة، وشرح الفقه الأكبر.

٦- محمد زاهد بن الحسن الكوثري المصري (المتوفى ١٣٧٢هـ) وكيل المشيخة في الدولة العثمانية، وأحد المتضلعين في الحديث والتاريخ والملل والنحل.

سادسًا: شجرة تطور الماتريدية



كتب حول الموضوع

الماتريدي، **كتاب التوحيد** (بيروت: المطبعة الشرقية).

أبو المعين ميمون النسفي، **تبصرة الادلة في أصول الدين على طريقة أبي منصور الماتريدي** (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي).

علي سامي النشار، **الفكر الفلسفي في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، الجزء ٢.

مستند ٣٥

ج- علم الكلام في نظرة مقارنة

أ- التوحيد: التوحيد الذي يراه الشيعة يشتمل- فضلًا عن توحيد الذات والتوحيد في العبادة - على التوحيد الصفات وتوحيد الأفعال، بمعنى أنّ الشيعة في بحث الصفات يلتزمون بالتوحيد الصفاتي، وفي بحث الأفعال يلتزمون بالتوحيد الأفعالي؛ أما التوحيد الصفاتي عند الشيعة فيتفاوت مع التوحيد الصفاتي عند المعتزلة، كذلك فالتوحيد الأفعالي عند الشيعة يغاير التوحيد الأفعالي عند الأشاعرة.

١-أ- توحيد المعتزلة في الصفات يعني خلوّ الذات من أي صفة، وبعبارة أخرى: بمعنى كون الذات فاقدة للصفات.

٢-أ- التوحيد في الأفعال عند الشيعة يختلف عنه عند الأشاعرة، فهو عند الأشاعرة بمعنى أن أي موجود لا يمتلك أي تأثير، وكلّ تأثير يعود بشكل مباشر إلى الله.

وعلى هذا فالخالق المباشر لأفعال العباد هو الله أيضاً، أمّا العبد فليس بخالقٍ وموجدٍ لعمل نفسه وهذا مماثل لعقيدة الجبر.

أمّا التوحيد في الأفعال عند الشيعة فهو بمعنى أن لنظام الأسباب والمسببات أصالة، وكل تأثير هو في الوقت الذي يكون قائماً في ذلك، فإنّه قائم في ذلك الوقت عينه بذات الله وهذان القيامان في طول بعضهما، لا في عرض بعضهما.

ب- العدل:العدل محل اتفاق الشيعة والمعتزلة، ومعناه أن الله يعطي فيضه ورحمته، وكذلك بلاءه ونعمته على أساس الاستحقاق الذاتي والقبلي، وأنّ في نظام الخلق من حيث الفيض والرحمة والبلاء والنعمة والثواب والعقاب الإلهي نظمًا خاصًا مقرّرًا.

ينكر الأشاعرة العدل، وينكرون نظامًا كهذا، وفي نظرهم أن الاعتقاد بهذا المنظار، يلزم عنه الجبر والاضطرار في ذات الحق، وهذا يتعارض مع قاهريته المطلقة.

ج- الجبر والاختيار:أصل الاختيار والحرية عند الشيعة شبيه بما يعتقده إلى حد ما، غير أنّ هناك فرقًا جوهريًا، فالقول بالاختيار والحرية عند المعتزلة يساوي التفويض ويعني إيكال الإنسان أمر نفسه، وعزل المشيئة الإلهية عن التأثير وطبيعي أن هذا محال.لذلك مال الشيعة إلى القول بالاختيار والحرية في مذهب وسطي بين الأشاعرة والمعتزلة، وهذا المعنى منقول من كلام الأئمة عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين أمرين».

د- الحسن والقبح الذاتيان: يعتقد المعتزلة بكون الأفعال تمتلك حسنًا أو تمتلك قبحًا في حد ذاتها مثلًا: العدل في حدّ ذاته حسن، والظلم في ذاته قبيح، والحكيم يختار الأفعال الحسنة ويجتنب اختيار الأفعال السيئة؛ وبما أن الله حكيم فمن لزوم حكمته أن تصدر عنه الأفعال الحسنة وأن لا تصدر عنه الأفعال السيئة؛ إذًا، فلزوم الحسن والقبح الذاتيين للأشياء من جهة، وكون الله حكيمًا من جهة أخرى، يؤديان إلى أن تكون بعض الأفعال واجبة على الله [أي أوجبها على نفسه] وبعض الأفعال محرمة [لتنزّهه عنها].

والأشاعرة يخالفون هذا الاعتقاد بقوة فهم كما ينكرون الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال، ينكرون الحكم بحلال أو حرام على الله. اعتقد بعض الشيعة بتأثير الكلام المعتزلي بالأصل موضوع البحث وفق اعتقاد المعتزلة.

ولكن قسمًا آخر ممن أعملوا الفكر بشكل أعمق قالوا في الوقت الذي سلّموا فيه بالحسن والقبح

الذاتيين بعدم جريات الأحكام في ساحة عالم الربوبية.

هـ - اللطف واختيار الأصلح: جرى البحث بين الأشاعرة والمعتزلة حولك هل أنّ اللطف بمعنى اختيار الأصلح لأحوال العباد حاكم على نظام العالم أم لا؟ يعتبر المعتزلة أصل اللطف تكليفًا ووظيفة واجبين ولازمين على الله. والأشاعرة ينكرون اللطف ويرون انتخاب الأصلح.

وطبيعي أن قاعدة اللطف هي من فروع أصل العدل، وأصل الحسن والقبح العقليين. بعض المتكلمين الشيعة قبلوا قاعدة اللطف بالشكل الذي قال به المعتزلة، ولكنهم اعتبروا مسألة التكليف والوظيفة في حق الله غلطاً محضاً.

و- أصالة العقل واستقلاله وحجيته: ثبت للعقل أصالة واستقلال وحجّية في مذهب الشيعة أكثر من المعتزلة، ففي نظر الشيعة، كما ورد عن المعصوم: «أن العقل نبيّ الباطن والداخل، وأن النبي هو العقل الخارجي، وفي فقه الشيعة العقل أحد الأدلة الأربعة».

ز- لأفعال الله غرض وهدف

ينكر الأشاعرة هذا الأصل، وهو أنّ للأفعال الإلهية غرضًا وهدفًا أو أكثر من غرض وهدف، ويقولون إن الغرض والقصد في الفعل من خصوصيات البشر أو المخلوقات المشابهة، ولكن الله منزّه عن هذه الأمور، وذلك أنّ امتلاك الفاعل لغرض وهدف يعني أن يكون هذا الغرض والهدف حاكمًا جبريًا على ذلك الفاعل، والله منزّه ومبرّأ عن أي قيد ومحدودية، وعن أي محكومية، حتّى لوكانت المحكومية وجود الغرض.

ويؤيد الشيعة المعتزلة في باب غرض الأفعال، ويعتقدون بوجود فرق بين غرض الفعل وغرض الفاعل، والمحال أن يكون في أفعال الله غرض وهدف يرجع عليه، أما أن يعود الغرض على المخلوق فإنه لا يتنافى مع كمال الله وعلو ذاته وغناه الذاتي.

ح- البداء والنسخ

البداء في فعل الله جائز وهكذا فالنسخ في أحكام الله جائز.

ط- رؤية الله

ينكر المعتزلة بشدّة رؤية الله، ويقولون بالقدرة على الاعتقاد بالله فقط، فالاعتقاد والإيمان جائز يرتبطان بالفكر والذهن، يعني أنك تستطيع الإيقان بالله وبوجوده في ذهنك وفكرك؛ وهذا هو الحد الأعلى للإيمان. والله غير قابل للرؤية والمشاهدة بأي شكل من الأشكال. والدليل القرآني هو قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾.

أما الأشاعرة فيعتقدون بقوة أن الله يرى بالعين. ولكن يوم القيامة. ويستدلون على ذلك على

مدعاهم ببعض الأحاديث والآيات: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾.

والشيعة يعتقدون أنّ الله لا يرى في الدنيا أو في الآخرة، كما أنهم لا يرون أن اليقين الفكري والذهني هو الحدّ الأعلى للإيمان، إذ اليقين الفكري هو علم اليقين، وأعلى يقين هو اليقين القلبي، وهو عين اليقين.

وعين اليقين هو شهود الله في القلب لا بالعين، فالله إذا لا يمكن رؤيته بالعين، ولكن يمكن رؤيته بالقلب؛ وقد سئل أمير المؤمنين: هل رأيت الله؟ فقال: وكيف أعبد رباً لم أره، إنه من تشهده القلوب ولا تشهده الأبصار.

ي- إيمان الفاسق

تكرر الكلام في هذه المسألة، فالشيعة يتفقون مع الأشاعرة لا مع الخوارج الذين اعتقدوا بكفر الفاسق، ولا مع المعتزلة الذين تبنوا أصل المنزلة بين المنزلتين.

ك- عصمة الأنبياء والأئمة

من جملة ما اختصّ به الشيعة القول بأنّ الأنبياء والأئمة عليهم السلام معصومون من الله من الذنوب الكبيرة والصغيرة.

ل-المغفرة والشفاعة

وفي هذه المسألة أيضًا يختلف الشيعة مع الاعتقاد الجاف للمعتزلة، وهو قولهم بأن من مات دون توبة فلا تشمله المغفرة والشفاعة، ولكنّهم أيضًا لم يقبلوا رأي الأشاعرة حول أصل المغفرة والشفاعة.

كتب حول الموضوع

مرتضى مطهري، **علم الكلام** (بيروت: دار التيار الجديد).

حسام الدين الألوسي، **بين الفلاسفة والمتكلمين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠).

عباس سليمان ومحمد أبو ريان، **مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)

ابراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، الجزء ٢.

جلال العشري، **حقيقة الفلسفات الإسلامية** (بيروت: الدار المصرية-اللبنانية).

مستند ٣٦

المحور الثالث: الفلســفة الإسـلامـيّـة

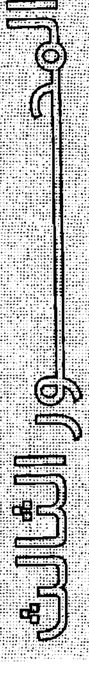
العناوين الرئيسة

أ- نظرة عامّة عن الفلسفة الإسلامية

ب- الفلسفة المشائيّة

ج- الفلسفة الإشراقيّة

د- الحكمة المتعالية



أ- نظرة عامة عن الفلسفة الإسلامية

تتميز الفلسفة الإسلامية بخصائص لا تشترك فيها مع الفلسفات الأخرى، فهي دون نزاع حلقة في سلسلة تطور الفكر الفلسفي الإنساني أخذت عن ما سبقها، وغذّت ما جاء بعدها، وعلى الرغم من إمكانية ربطها بالفكر الفلسفي القديم، ولكنّها تبقى ذات شخصية خاصة من الممكن أن نطلق عليها اسم الفلسفة الإسلامية، لأنها وليدة التجربة الإسلامية وظروفها الخاصة، لها كيانها ومقوماتها وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة.

أولًا: نشأة الفلسفة الإسلامية

مهدت الظروف المحيطة بالمسلمين الواقع لبروز فلسفة إسلامية، فمن جهة عملت الأبعاد العقلية للمنظومة الاعتقادية الإسلامية وما فيها من عناصر تشحذ الهمم لدراسة العلوم على فتح المجال أمام النظر، ومن جهة ثانية ساهمت الفتوح الإسلامية وما رافقها من عملية انفتاح على مجموعات اعتقادية اعتادت التفكير الفلسفي في تعزيز هذا التوجه. وأخيرًا شكلت الفرق الكلامية، وبخاصة الفرق الشيعية والاعتزالية عنصرًا هامًّا، فهي حاولت أن تستفيد من العناصر الفلسفية لتدعيم فكرتها في مواجهة الأديان الأخرى، بالإضافة إلى صراعها مع غيرها من الفرق.

دليل الاختراع: وهو الدليل المنتزع من قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ (الحج/٧٣) فانا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً أن ههنا موجدا للحياة ومنعماً بها وهو الله تبارك وتعالى، فالأشياء لا توجد بذاتها، إنما هي تحتاج إلى مخترع. (**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، لابن رشد، الصفحة ١١٨).

مستند ١

ويعتبر البعض أنّ الفلسفة الإسلامية - وعلى خلاف ما يشاع عن نموها وبروزها بعد عملية الترجمة والنقل -، بدأت قوية وجارفة من خلال القرآن، فهي اتخذته كمصدر أساس من المصادر المعرفية، حيث رأت من خلاله طريقًا موصلًا إلى المعرفة البرهانية اعتمادًا على الأدلة التي قدمها، منها دليل الاختراع ودليل العناية والدليل الكوني ودليل الجواز... وهذه الاندفاعة عرفت من خلال أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة من بعده قاعدةً وهَدْيًا، وبالتالي هذا يقودنا إلى القول: إن الطبيعة العقلية للإسلام وضعت الأسس الأولى للفلاسفة الإسلاميين، بينما ساهمت الترجمات في إعطاء الفلسفة دفعًا جديدًا، ولكنها لم تكن حاسمة في بروز هذا التوجه العقلي في الإسلام.

الدليل الكوني: ينبني على التغير والتطور والحدوث الحاصل في هذا العالم المادي، من ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ (الإنسان/١) .(ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، الصفحة ١١٨).

مستند ٢

دليل الجواز: ينبى على أصلين أحدهما: إن العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه، حتّى يكون من الجائز مثلًا أن يكون أصغر أو أكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، والثاني ان الجائز محدث وله محدث، أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر، وإن شئت فاتل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (القصص/٧١-٧٣). (ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، الصفحة ١١٨).

مستند ٣

ثانيًا: الفلسفة والترجمة

يعتبر الوحي العنصر الأكثر بروزًا في الفلسفة الإسلامية، ولكن هذا لا ينفي وجود تأثير كبير للفلسفة اليونانية؛ ولكن حتّى هذا التأثير لم يصل إلى حد التعبد لمدرسة فلسفية يونانية محددة، فالترجمة لم تكن من مورد واحد أو لغة واحدة، فلقد لاحظ البعض أن هذه الحركة التي امتدت إلى ثلاثة قرون، نقلت عن ست لغات: عبرية، وسريانية، وفارسية، وهندية، ويونانية، ولاتينية، ولهذا فإن حركة الدراسات العقلية في الإسلام لم تقتصر على الفلسفة اليونانية وإن كانت قد عنيت بها بل اتصلت أيضًا بالثقافة الهندية والفارسية، وعرفت البرهمانية، والبوذية، والزردشتية، والمزدكية والمانوية. والحديث عن العنصر اليوناني داخل الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى تدقيق في محتواه، حيث أن المدرسة الرواقية كان لها أكبر الأثر في مجموعات أكثر أهمية وأوسع نفوذًا في التراث الإسلامي من المدرسة المشائية، على خلاف ما هو شائع، والمعروف أن هذه المدرسة الفلسفية تعود في جذورها إلى أصول شرقية. كما أن هذا التأثير لم يكن حكرًا على الفلسفة، فهناك فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة مالوا إلى الرواقية وأضافوا أبحاثًا خاصة بهم، كما أن المتكلمين والأصوليين الأولين لم يقبلوا منطق أرسطو، وحاولوا إقامة منطق جديد.

البرهمانية: هي الديانة الهندوسية، تعتقد في إله واحد هو «براهما» فلا يوجد شيء خارجه وهذاالإله هو الحقيقة الكلية التي تنطوي على سائر الموجودات. وأما العالم فهو تجلي ظاهري لهذه الحقيقة ولا يتميز عن براهما إلا بطريق الوهم. وغاية الفرد إلى الاتحاد بالمطلق.

مستند ٤

السمنية: هي الديانة البوذية، وتقوم على أسس أخلاقية، فهي تدعو الإنسان إلى أن يطرح الشهوة والأنانية عنه. وهي ترى أن الأصل في التناسخ ينشأ مما جبل عليه الإنسان من التمسك بالحياة ويتحقق الخلاص عند اتباعها عن طريق اتباع منهج عقلي أخلاقي هدفه محو النفس الفردية وفناؤها في النرفانا أي العدم، وهذه الديانة لم يكن فيها نظام آلهة، ولكنها طورت فيما بعد نظامًا دينيًا خاصًا.

مستند ٥

الزردشتية: ديانة فارسية قديمة أسسها زردشت، وقالت أن العالم يقوم على الصراع بين الهين، أحدهما اله الخير والآخر إله الشر، والإنسان مسرح لهذا الصراع، ففيه قوة تميل إلى الخير وأخرى تنزع إلى الشر، وهو حر الإرادة، وعلى هذا يتعين على الإرادة أن تختار واحدًا بين هذين الاتجاهين، ويعتبر البعض أن لهذه التعاليم تأثر كبير على المسلمين، لا سيّما عند الصوفية فيما يختص بفكرة النور والصراع بين الروح والجسد وبين الحس والفكر.

مستند ٦

المزدكية: حركة دينية أسسها مزدك، تقول إن الناس يتصارعون من أجل خمسة أشياء هي: الغيرة، والغضب، والثأر والفقر والشهوة، وهو يرى أن هذه الشرور هي مصدر الشرور في العالم، فإذا أردنا تحقيق السعادة لبني البشر فانه يتعين القضاء على كل ما من شأنه استحضار هذه الأشياء الخمسة التي هي مصدر الشرور جميعها، ودعا إلى الإقرار بشيوعية المال والنساء.

مستند ٧

المانويّة: مذهب ديني ينسب إلى ماني، تقوم عقيدته على القول: بأن الشر يرجع إلى امتزاج عنصري الشر والخير، وتعتبر من الديانات الثنوية. وقد أثار مذهبه مشاكل متعددة تتعلق بالمعاد الجسماني والروحاني.

مستند ٨

ثالثًا: الفلسفة والحكمة

أخذ المسلمون تعبير الفلسفة من اليونان، ولكنهم صنعوا منه الصيغة الإسلامية وأعطوه الصيغة الشرقية واستعملوه بمعنى مطلق العلم العقلي. ويقول مرتضى مطهري: «الفلسفة في الاصطلاح

الشائع للمسلمين ليست اسمًا لفن خاص وعلم خاص. كل العلوم العقلية في مقابل العلوم النقلية من قبل التعبير النحو، الصرف، المعاني، البديع، العروض، التفسير، الحديث، الفقه، الأصول، كانت تذكر تحت العنوان الكلي للفلسفة»، كما آثر المسلمون في الكثير من الأحيان أن يسموا هذا العلم بالحكمة تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ ففي المحيط الإسلامي وجدت بالفعل كلمة الحكمة لتؤدي المعاني التي تؤديها كلمة فلسفة، وهي استخدمت في الإطار الحضاري الإسلامي للإشارة إلى الجانب السلوكي أو الفعلي، الذي يجب أن يتسم بالسداد والتوفيق والإصابة بأيسر الطرق، وإلى هذا أشار الغزالي عندما اعتبر الحكيم من يلم بجوانب ثلاثة هي على الترتيب: جانب الاعتقادات، جانب الأقوال، جانب الأفعال، فحقيقة الحكمة معرفة الحق من الباطل في الاعتقادات، والصدق من الكذب في الأقوال، والحسن من القبيح في الأفعال.

الفلسفة الرواقية:

مذهب فلسفي ازدهر في القرن الرابع ق.م واستمر حتّى القرن الرابع ميلادي، من أبرز ممثليه زينزن الرواقي، وسنيكا، لوسيوس آنابوس، اعتبر الرواقيون أن لكل الناس ادراكًا داخل أنفسهم، يربطهم بكل الناس من جهة وبالله من جهة أخرى. ورأى الرواقيون أن الناس سحققون أعظم خير لأنفسهم ويبلغون السعادة باتباع الحق، وتحرير النفس من الانفعالات. لعب الرواقيون دوراً كبيراً في في المنطق والأخلاق، والطبيعيات. (روزنتال، الموسوعة الفلسفية (بيروت: دار الطليعة).

مستند ٩

فالحكمة في المحيط الشرقي أكثر سعة واتساعًا من الفلسفة، فهي تتجه دائمًا إلى الجانب الإلهي والأخلاقي أو الصوفي وتبقى على تواصل مع العقائد الدينية لا تفارقها، وهذا ما نجد معالمه مع فلاسفة الإسلام من الكندي إلى الصدر الشيرازي، ولعلّ هذا الذي دفع إلى التفريق بين الحكمة المشرقية والفلسفة اليونانية، واعتبارها الأصل الإنساني الذي بنيت عليه الحضارات، وهذا ما يجعل الفلسفة الإسلامية استمرار للتفكير الفلسفي الشرقي القديم الذي يقوم على أساس دينية.

يقول محمد علي أبو ريان:

إذا كانت جمهرة المؤرخين للفلسفة الإسلامية يتفقون على أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بالأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية الحدثة، فإننا بعد أبحاث في مدى عشرين عاماً تقريباً قد استطعنا أن ندحض هذا الرأي وأن نقدم الصورة الحقيقية للفلسفة الإسلامية.. .فابن سينا أول من أعلن الثورة على الأرسطية المزعومة إذ أشار في صراحة إلى سخف آراء المشائين ومقدمهم فورفوريوس، واتجه إلى الحكمة المشرقية، وخصوصًا في الجزء الأخير من الإشارات والتنبيهات المسمى بمقامات العارفين، وكذلك في رسائله الصغرى، وهي التي تعبر تمامًا عن مذهب ابن سينا الحقيقي، أي عن أفلاطونيته المستترة وراء المذهب المشائي المعروف... وكان على أبي البركات البغدادي أن يوجه الضربة الحاسمة إلى البناء المشائي في نقده في كتابه العبر... والاشراقية هي التي احتلت مكان الصدارة في الفكر الإسلامي إلى وقت متأخر، وخصوصًا بعد أن التحمت بالتشيع، وكان بعض الإشراقيين يشرحون ابن سينا بآرائهم الإشراقية كنصير الدين الطوسي، وقد وصلت الإشراقية إلى أوجها عند الفيلسوف الأفلاطوني الكبير صدر الدين الشيرازي صاحب كتاب الأسفار.

محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، الصفحة ٢٣.

مستند ١٠

كتب حول الموضوع

مرتضى مطهري، **مدخل إلى الفلسفة** (بيروت: دار نور المصطفى، ٢٠٠٧).

محمد تقي مصباح، **المنهج الجديد في الفلسفة**، ترجمة خاقاني (بيروت: دار التعارف).

عباس سليمان ومحمد أبو ريان، **مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية).

ابراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، الجزء ١.

مستند ١١

ب- الفلسسفة المشائيّة

سقراط: فيلسوف يوناني(٣٩٩ - ٤٦٩ ق.م)، يعتبر من مؤسسي الفلسفة، لم يترك أثراً مباشراً، كلّ ما يعرف عنه متواتر عن تلميذه أفلاطون، قام باسهامات في مجال المعرفة والمنطق والأخلاق. (روزنتال، **الموسوعة الفلسفية** (بيروت: دار الطليعة).

مستند ١٢

أولاً: جذور المشائية وخصائصها

تمتد جذور المشائية إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولا سيما أرسطو حيث امتازت طريقة هؤلاء الأعلام في الفكر الإنساني بعدة خصائص:

١. المنهج والأسلوب العقلي في تحقيق مسائلها، حتّى فيما يرتبط بالأخلاق والسياسة، فإن هذه

المدرسة حاولت استخراج واستنباط مسائلها من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية.
٢. أن الروح العامة التي تحكم هذه الفلسفة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصًا، وببحوث الميتافيزيقيا التجريدية عمومًا.
٣. محاولة ربط الأبحاث الفلسفية بالقضايا الحياتية للإنسان، فإن فلسفة سقراط هي أوّل فلسفة يونانية اهتمت بالقضايا الأخلاقية، وجعلت ذلك في صميم أفكارها الأساسية، لذا قيل: إن سقراط جاء بالفلسفة من السماء إلى الأرض؛ كناية عن البعد العملي الذي طُعِّمت به الفلسفة النظرية لمعالجة مشاكل الحياة بكافة جوانبها.

ثم جاء دور أرسطو تلميذ أفلاطون وكبير فلاسفة اليونان على الإطلاق الملقب بالمعلم الأوّل، حيث استطاع هذا الفيلسوف إنتاج فلسفة جبارة سيطرت لقرون متوالية على التفكير البشري بشتى اتجاهاته، ويعود الفضل في ذلك إلى الأسس المنطقية التي وضعها في قالب علميّ دقيق. وهذه القواعد المنطقية ، وإن كانت تؤلف الأساس الفكري لسقراط وأفلاطون ، إلا أن الفضل في تدوينها وتبويبها وإخراجها إلى عالم الوجود، بالنحو الذي نعرفه من المنطق الأرسطيّ، يعود إلى أرسطو المعلم الأول. هذا مضافًا إلى دوره في إرساء أركان هذا الاتجاه الفلسفي العميق.

سميت الفلسفة المشائية بهذا الاسم، بسبب أن أرسطو كان يلقي محاضراته وهو يمشي في الرواق، فسميت المدرسة انطلاقاً من هذه العادة. (مرتضى مطهري، مدخل إلى الفلسفة، الصفحة ١١٣).

مستند ١٣

ثانيًا: المشائية الإسلاميّة

عندما انتقلت الفلسفة المشائية إلي العالم الإسلامي، من خلال التفاعل مع العوالم الجديدة، التي افتتحها الإسلام، نجد إن هذه الفلسفة بدأت تخضع لكثير من التحويرات، التي لم تبقيها على أصلها اليوناني، حتّى لو أردنا أن نشخص المحور الأساس الذي يقام عليه البناء الفلسفي في مدرسة الشيخ الرئيس ابن سينا لرأينا أن ذلك مرجعه إلى حاكمية المنهج العقلي على كيانها. لكن هذا الأمر، لم يدفع المشائية الإسلامية لرفض الشهود والمكاشفة بشكل مطلق. بل نجد الشيخ الرئيس نفسه في بعض كتبه ومؤلفاته كما في الإشارات والتنبيهات، يميل إلى الشهود والمكاشفة، ويعقد نمطًا مستقلًا وهو النمط التاسع لبيان مقامات العارفين، فهو آمن أنَّ الطريق للتعرف على الحقائق الوجودية لا ينحصر في المقام الأول من البحث في البرهان والاستدلال العقلي المحض. وإنما يمكن الوصول إلى تلك المعارف من خلال المكاشفات، وإن بقي معتقدًا أن السبيل الوحيد في المقام الثاني من البحث هو الاستدلال العقلي لإثبات تلك الحقائق للآخرين.

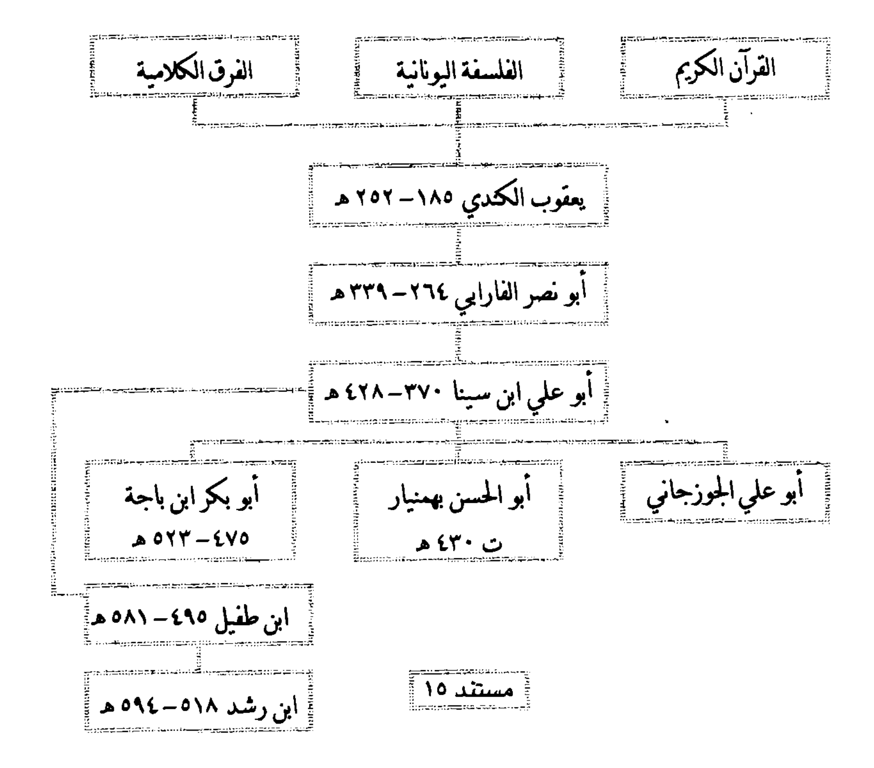
ذكر الحكيم السبزواري:
أنّ المدرسة المشائية تكتفي بمجرد النظر والبرهان لمعرفة حقائق الأشياء، وعلى هذا الأساس نجد أن من أهم الخطوط العامة التي تحكم الفكر المشائي هو موقفه السلبي تجاه أصول المكاشفة والشهود، حيث أن هذه الفلسفة لم تؤمن بمعطيات هذه الأصول بنحو يجوز بناء المسائل العلمية عليها.

مستند ١٤

ثالثًا: المشائية والشريعة

عمل الفلاسفة المشاؤون على التوفيق بين الشريعة، فهم كانوا يعتقدون بعدم وجود تناقض بين الشريعة والفلسفة، فكلاهما يؤديان إلى سبيل واحد هو الحقيقة، فالفارابي صاغ مدينته الفاضلة انطلاقًا من روح التشيع، فيما ابن سينا سعى إلى قيام الفلسفة على أسس دينية، وحرص على التمسك بالإسلام، ومن الحلول التي قدمها ابن سينا حله لمشكلة وجود الشر في العالم، وهو حل يتفق مع القول بالعناية الإلهية التي تحدث القرآن عنها، وكان ابن سينا أقرب إلى استلهام ما تضمنته النصوص الدينية وما ينبغي أن يكون عليه فعل الله في الوجود من إتقان وكمال وحكمة، وبقدر قربه من تلك المعاني الدينية كان بعده عن فلك أرسطو.

رابعًا: شجرة تطور الفلسفة المشائية



مستند ١٥

كتب حول الموضوع

الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين (بيروت: الدار الشرقية).

مرتضى مطهري، الفلسفة (بيروت: دار التيار الجديد).

محمد تقي مصباح، المنهج الجديد في الفلسفة، ترجمة خاقاني (بيروت: دار التعارف).

مستند ١٦

خامسًا- بعض فلاسفة المشائيّة

المشائية الإسلامية مدرسة فلسفية، تعتمد على العقل في المعرفة، ولكنها لا تماثل المشائية اليونانية بسبب اختلاف الرؤية الكونية الحاكمة، ولكن هذه الفرادة لم تجعل الفلسفة المشائية موحدة الرؤية إلى الأشياء، إنما هي تعرضت للتشظي والانقسام، وسنقوم الآن بعرض نظرية المعرفة لأربعة فلاسفة مشائين.

• الكندي

الكندي: أول فيلسوف مسلم، يلقب بفيلسوف العرب، كان أبوه أميرًا على الكوفة، ولاه عليها الخليفة العباسي المهدي ثم هارون الرشيد، ولا نعرف تاريخ ميلاده، أو وفاته، وإن قدرها بعض الباحثين بسنة ٢٥٢هـ، ألف عددا كبيراً من الرسائل في مختلف علوم الأوائل.

مستند ١٧

يعتبر الكندي أول من تفلسف بالعربية في الإسلام، ويرى الدكتور عبد الحليم محمود، أنه لم يأت برأي يعارض به أصلاً من أصول الإسلام، كالقول بقدم العالم، وعدم علم الله تعالى بالجزئيات، والبعث الروحاني فقط، فهذا الفيلسوف سعى منذ البداية إلى فلسفة الإسلام، وجعل حقائق الوحي والإيمان في ذات الله وصفاته وأفعاله في المرتبة الأولى بالنسبة إلى حياته الروحية.

الحواس والمحسوسات: وهي موجودة في الإنسان منذ أن خلقه الله والإنسان يباشر حواسه في وجوده مباشرة قريبة جدًا منه ومن ثم فهي مرحلة وجود إنساني أولي. والمحسوسات لها وجود خارجي عنده منفصل عن الذات العارفة إذ يقول: «فالمحسوس أبدًا جرم» ويجعل في النفس الإنسانية بالإضافة إلى الحواس ما يطلق عليه القوة الحساسة وهي تلك التي تشعر بالتغيير الحادث في كل واحد من الأشياء في الخارج العيني. واعتراف الكندي بالوجود الخارجي على هذه الصورة يجعله مخالفًا لأرسطو الذي جعل الأسبقية للوجود المنطقي بينما جعلها الكندي – بدافعه الديني – اسبقية في الزمن . وإذا كان الحس يؤكد الوجود الخارجي عند الكندي فانه بحاجة إلى أن يعمل مع العقل الذي هو الطريق الثاني للمعرفة.

مستند ١٨

نظرية المعرفة عند الكندي

تقوم نظرية المعرفة عند الكندي على مصدرين رئيسين: المصدر الإنساني (الحس- العقل)، والمصدر الإلهي (الوحي)، والمعرفة نسق متكامل تصاعدي، يبدأ بالمحسوس الذي له وجوده المنفصل عن الذات العارفة، ثم ينتقل إلى المعقول وينتهي بالمتيقن، أي يبدأ بالأدنى وينتهي بالأعلى، ومن المحسوس إلى المعقول إلى الغيبي، ومن الطبيعي إلى الماوراطبيعي، والعالم الحسي عند الكندي ليس وهماً كما هو عند أفلاطون. والقوة الحسية من قوى النفس صورة مادية بحتة لأنها تدرك الأشياء بطبيعتها، والقوى العقلية صورتها معقولة خالصة ليس لها مثال حسي في النفس، والقوى المصورة صورتها متوسطة تأخذ من المادي بطرف ومن العقلي المجرد بطرف.

ومن جهة أخرى، فإن المعرفة الحسية جزئية عينية وطبيعتها مادية هيولانية، أما المعرفة العقلية فعلى العكس من ذلك، مؤكدًا رغم الفرق بين المعرفتين على الصلة القوية بين الحس والعقل، وأنه لا غنى لواحدة عن الأخرى، وأن هناك أنحاء مختلفة لمعرفة الأشياء في العقل تارة وفي الحس تارة، وفي الواقع تارة، فكل صور إدراك ومعرفة الأشياء أو الأنحاء المتنوعة لوجود شيء واحد، تترابط فيها مصادر المعرفة المختلفة عنده من حس بأنواعه ودرجاته الخمس، وعقل بقواه المتنوعة من مخيلة ومصورة وذاكرة.

وبناء عليه، فموضوعات المعرفة عند الكندي تتعدد بتعدد مصادرها وتعدد طبيعتها من المادية إلى التجريدية، كما تتعدد درجاتها: المعرفة الحسية- الحدسية-البرهانية- الإلهامية (الوحي خاص بالأنبياء والرسل-الإلهام لغير الرسل).

العقل: وهو مباين للحس والوجود الخارجي يحتاج العقل لأعمال الفكر فيه ومواصلة معرفته بعد الحواس لتبين حقيقته وكشف قوانينه ويوجد في هذا العقل الاوائل العقلية المعقولة اضطرارًا.

وحقيقة الامر ان العقل والحس يعملان معا في المعرفة عنده. يقول الكندي: «والأشخاص الجزية الهيولانية واقعة تحت الحواس وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودًا حسيًّا بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني».

مستند ١٩

أصالة فلسفة الكندي

على الرغم من اعتبار الكندي من الفلاسفة المشائين في الإسلام، إلا أن الكثير من التعاليم التي بثها، لم تكن متماثلة مع الفلسفة اليونانية لا سيما أرسطو، وهذا ما يظهر من خلال المقارنات التالية:

١- مذهب الكندي في إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية.

٢- تحديد بعض المفهومات كالأزلي والفعل والفاعل والمتناهي واللامتناهي، مما هو أساس لمذهب الكندي الفلسفي المخالف لمذهب أرسطو.

٣- تناهي الزمان، وبما أنه لا جرم بغير مدة، فوجود الجرم ذو نهاية، فيمتنع أن يكون قديماً، ومن هنا أثبت الكندي حدوث العالم، وهذا خلاف لتفكير أرسطو، لأن أرسطو يبني على قدم الزمان

قدم الحركة وقدم المتحرك يعني جرم العالم.

٤- كما أن الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء، من ثم فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان المنزلة وما فيها من عقيدة خلق العالم لا من شيء سابق عليه، وعقيدة تفرد الإله بالخلق. ومن القول على صورة فلسفية إجمالية بسريان الفعل الإلهي في كل الأشياء، ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطوني الجديد، لأننا لا نجد هنا شيئًا من العقول أو النفوس، ولا عن الفيض المتدرج كما نرى عند
الفارابي.

٥- انطلق الكندي من الرؤية الإسلامية التي تؤمن بوجود خالق فعال بذاته، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها، ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه، بل كل ذلك فعله الذي لا نعرف كنهه، وهذا التحديد لمفهوم الفعل والفاعل عند الكندي في مقابل تصورات اليونان يعتبر عنصرًا أساسيًّا في تفلسفه.

٦- اعتبار تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية، إنما هو مما جاءت به الرسل والأنبياء.

٧- عارض الكندي قول أرسطو بأزلية العالم، انطلاقًا من رؤيته التي تقول أنّ كلّ ما يحدث فهو متناه من أوله، ومن آخره أيضًا مهما ازداد، وتناهي الأشياء يدل على أنّ لها بداية، فهي حادثة محتاجة إلى مُحدث مخالف لها.

٨- والطبيعة عند أرسطو تبحث في الكائنات المركبة من مادة وصورة، ولذلك كان كتاب النفس عنده جزءًا من البحث في العلم الطبيعي، لكنّ الكندي خالفه، حيث قسّم العلوم الطبيعية إلى قسمين: ما كان مركبًا من مادة وصورة، وهي الأجسام، وما كان مستغنيًا عن الطبيعة قائمًا بذاته غير محتاج إلى الأجسام ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلًا لها بأحد أنواع المواصلة، يريد بذلك النفس.

٩- ومن جهة أخرى، فإن أرسطو لا يقول بغير جوهرين (الهيولى والصورة)، ولكنّ الكندي لا يكتفي بهما، ويضيف إليهما ثلاثة جواهر أخرى لا يتقوم الجسم إلا بها: المكان والزمان والحركة، ويكتب فيها رسالة مستقلة سماها (كتاب الجواهر الخمسة)، وإذا كان أرسطو يقول بالحركة قبل الكندي، والعلم الطبيعي عنده هو علم الحركة، إلا أن الحركة عند أرسطو لم يرتفع إلى مستوى الجوهر، وكذلك الحال بالنسبة للزمان والمكان كانا عند أرسطو مجرد مقولتين لم يبلغا مرتبة الجوهر.

١٠- النفس عند الكندي روحانية خالدة.

١١- أخذ رأي المعتزلة في الله تعالى وصفاته.

الهيولى: إن الهيولي لا تُشكّل موجودًا ما إلا بعد أن تأخذ صورته، فهي في الخارج لا توجد مستقلة عن صورة ما، وإنما وجودها فيه يكون بحلول صورة الشيء الموجود في تلك الهيولي المطلقة، فإن حلّت في المادة صورة موجود أدنى. كنبات أدنى مثلًا. أخذ الموجود مرتبة نبات، وإن حلّت صورة أرقى قليلًا. كصورة حيوان مثلًا. أخذ الموجود مرتبة الحيوان، وهكذا ترقى الموجودات برُقي صورها من مرتبة إلى أخرى، وتتدانى الموجودات بدنو صورها من مرتبة إلى أخرى في طريق عكسي. وفي أثناء ذلك تتصارع الصورة والهيولي، فالهيولي تحاول أن تجذب الصورة إلى موجود أدنى لأن طبيعتها مادة صرفة، والصورة تحاول أن تجذب الهيولي إلى موجود أرقى؛ لأن طبيعتها المعنى المجرد عن المادة الذي هو غاية الموجودات في حركاتها إلى أعلى، أي قد تنجح الصورة في جذب المادة إلى أعلى.

مستند ٢٠

بعض اسماء كتب الكندي:

في الفلسفة: الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد. كتاب الحث على تعلم الفلسفة. رسالة في أن لا تنال الفسفة إلا بعلم الرياضيات.

في المنطق: رسالة في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه. رسالة في الاحتراس من حدع السفسطائيين.

في علم النفس: رسالة في علة النوم والرؤيا وما ترمز به النفس.

مستند ٢١

خلاصة

حاول الكندي التوفيق بين الشريعة والفلسفة عبر ايجاد لغة مشتركة بينهما، وإن كان البعض يعتبره أقرب إلى المتكلمين منه إلى الفلاسفة إلا أن ذلك لا ينفي كونه أول من حاول ان يستخدم لغة فلسفية في المجال الإسلامي.

كتب حول الموضوع

حسام الدين الألوسي، الكندي (بيروت: دار الطليعة).

احمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب).

هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية (بيروت: منشورات عويدات).

ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية (بيروت: الدار المتحدة).

محمد عاطف العراقي، التجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية (القاهرة: دار المعارف).

مستند ٢٢

• الفارابي

الفارابي: ثاني فيلسوف في الفلسفة الإسلامية، هو أبو نصر الفارابي، الملقب بالمعلم الثاني في مقابل أرسطو الملقب بالمعلم الأول، كان أبوه قائدًا تركيًا، لكنه فضل الاشتغال بالفلسفة، فترك موطنه فاراب باكرًا، وتوجه إلى حران حيث درس الفلسفة، بعدها انتقل إلى بغداد، ومن ثم إلى حلب، حيث حلّ في ضيافة سيف الدولة، قتل في عسقلان سنة ٣٣٩ هـ

مستند ٢٣

يعتبر كثير من المؤرخين أنّ الفارابي هو المؤسس الحقيقيّ للفلسفة الإسلامية، ويقول عنه ابن سبعين: «وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق». وتقول فوقية حسين: «لم يكن الفارابي أرسطاليسيًّا، أو أفلاطونيًّا وإنّما صدر في ما قدمه من كتابات فلسفية عن أصول إسلامية وطيدة، استقاها من واقع احتكاكه بمفاهيم الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة».

يذكر ظهير الدين البيهقي نصًا مهمًا للفارابي يوضح فيه العلاقة بين الفلسفة والدين: «ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابًا، صحيح المزاج متأدبًا بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولًا، ويكون رصينًا عفيفًا متحرجًا صدوقًا، معرضًا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة، والمكر والحيلة، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلًا على أداء الوظائف الشرعية، غير مخل بركن من أركان الشريعة، بل غير مخل بأدب من آداب السنة ويكون معظمًا للعلم والعلماء، ولم يكن عنده لشيء قدر إلا العلم وأهله، ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب».

ظهير الدين البيهقي، **تاريخ حكماء الإسلام**، الصفحة ٣٥.

مستند ٢٤

أهم أفكار الفارابي

أ- الإلهيات: اهتم الفارابي بعلم ما وراء الطبيعة حتى كاد لا ينشىء رسالة إلا ذكر فيها الإلهيات، وبحث في وجود الله وصفاته وكمالاته وعلاقات الكائنات الدنيا به، ونشأة العالم.

وفي هذا المجال يعتبر الفارابي أول من استخدم مصطلحي الواجب والممكن في تقسيم الموجودات في الفلسفة الإسلامية، فاعتبر واجب الوجود ما لا يحتاج في وجوده إلى موجد خارجيّ عنه، فهو مبدأ الموجودات وسببها وعلة وجودها، وإلا كانت الموجودات الممكنة بنفسها والمحتاجة إلى غيرها متسلسلة إلى ما لا نهاية وهذا محال؛ فوجود الممكن دليل قاطع على ضرورة وجود الواجب، العلة الأولى للموجودات الممكنة. والواجب هو الكائن المطلق، غير المتجزىء، لأنّ هويته ووجوده وحدة لا تمايز فيها وإلا كان مؤلفًا وانتفى وجوب وجوده.

فواجب الوجود انطلاقًا من هذه الرؤية بسيط غير مركب، وهو عقل محض، وعاقل محض، ومعقول محض، بالفعل لا بالقوة، لأنّه غير متصل بمادة أصلًا؛ حي والحياة هي جوهره وطبيعته،

وعالم وعلم ومعلوم، وحق، وحكيم،...، وصفاته لا تختلف عن جوهره، ولا يعتوره نقص، متفرد بكماله، لا شريك له ولا شبيه ولا ضد، ولا علة لوجوده، وهو مصدر الكائنات، فلولا وجوده لما كان وجود. ولا يمكن أن يكون وجود أصلًا مثل وجوده، خلو من كلّ مادة، ولا أيضًا له صورة، لأنّ الصورة لا يمكن أن تكون إلا مادة. ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة وصورة. وبما أنّه بسيط امتنع علينا تحديده، لأنّ التحديد تركيب، وتعريف إما بالنوع والفصل وأما بالمادة والصورة.

فالواجب يجد في نفسه كلّ ما يحتاج إليه فيحبها، وتتم سعادته، فهو العاشق الأول، والمعشوق الأول، والكامل المطلق، والنور المحض يبهر عقولنا بفيض ضيائه لملابستنا المادة فنعجز عن رؤيته وعن تصوره إلى أن نصبح محردين من المادة، متحررين من روابط الجسد، متجهين إلى مبدأ الوجود.

> قال عبده الشمالي: من تعمق في نظرية الوجود الفلسفية وتفهم الفرق بين الواجب والممكن يلمس الجهد العقلي الذي بذله الفارابي ليبقي لله وحدته وبساطته وكماله، وينفي تعدد القديم، وأزلية المادة، فيرضي الدين ولا يغضب الفلسفة.
>
> **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، دار صادر ، الصفحة ٢٧٥.
>
> مستند ٢٥

٢- نظرية الفيض: تبنى الفارابي نظرية الفيض، التي بيّن فيها إنّ من كمالات واجب الوجود أن يعرف نفسه ، فتعكس أشعة ادراكه نفسه، وتتم نشأة الكائن الثاني؛ لأنّ الإحداث هو وليد المعرفة والإرادة، وليس من فرق بينه وبين المعرفة في الكائن المجرد من المادة، الجوهر البسيط غير المحتاج إلى أعضاء جسدية لتنفذ ما تأمر به المعرفة والإرادة؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه. فالتعقل هو الإبداع لأنّ علم الله علم بالفعل. والموجودات تصدر عنه دون حاجة إلى حركة أو إلى آلة. وبما أنّه علم بالفعل. والموجودات تصدر عنه دون حاجة إلى حركة أو إلى آلة. وبما أنّ تعقل الله أزليّ كان الفيض أزليًا غير منقطع.

وبعد أن أقرّ مذهب الفيض، وشرح الممكن والواجب ليحلّ المشكلة المستعصية، سرد سلسلة الانبثاقات المتوالية تواليًا منطقيًا مبنيًا على أساس نظريته، فأبقى واجب الوجود في عزلته واحتفظ بوحدته المطلقة، واكتفى بعقله نفسه لأنّه كامل، فينشأ عن هذا الإدراك عقل ثان مفارق للمادة، جوهر غير متجسم أصلًا، لكنّه غير كامل، ممكن الوجود بنفسه، واجب بالأول، دائم التعقل والفيض. ولا يصدر عن الواحد إلا واحد.

ولا يبدأ التعدد إلا من فيض العقل الثاني، لأنّ العقل الثاني يدرك نفسه، وهي كاملة فيبقى منجذابًا إلى مصدر الكمال والسعادة، واجب الوجود، ليدركه؛ فينشأ عن ادراكه العقل الأول عقل ثالث مفارق، وعن ادراكه نفسه ممكن الوجود يتشأ الفلك الأعلى أو السماء الأولى وصورة الفلك أي نفسه وهكذا يبدو كائن جديد هو الفلك الناشىء عن ادراك صفة الإمكان.

وهكذا بقيت لله وحدته وبساطته، في وجوده وهويته، وظهر التعدد في ذات العقل الثاني ونشأت الكثرة عن هذا التعدد؛ فوجود كلّ كائن ما عدا الله، عرض نضيفه إلى هويته علة فاعلة هي الله.

ويتوالى هذا الادراك المزدوج ويتبعه فيض على الشكل الذي وصفنا إلى أن تفيض عشرة عقول مفارقة آخرها العقل الفعّال أي الحادي عشر من المفارقات، وتفيض منها تباعًا تسعة أفلاك آخرها هو فلك القمر. ولكلّ فلك نفس تحركه فيدور، وهو مركز لعقل مفارق تستمد منه نفس الفلك قوتها. والعقول المفارقة التسعة التالية لواجب الوجود مع هذه الأجرام السماوية التسعة تؤلف درجة الوجود الثانية.

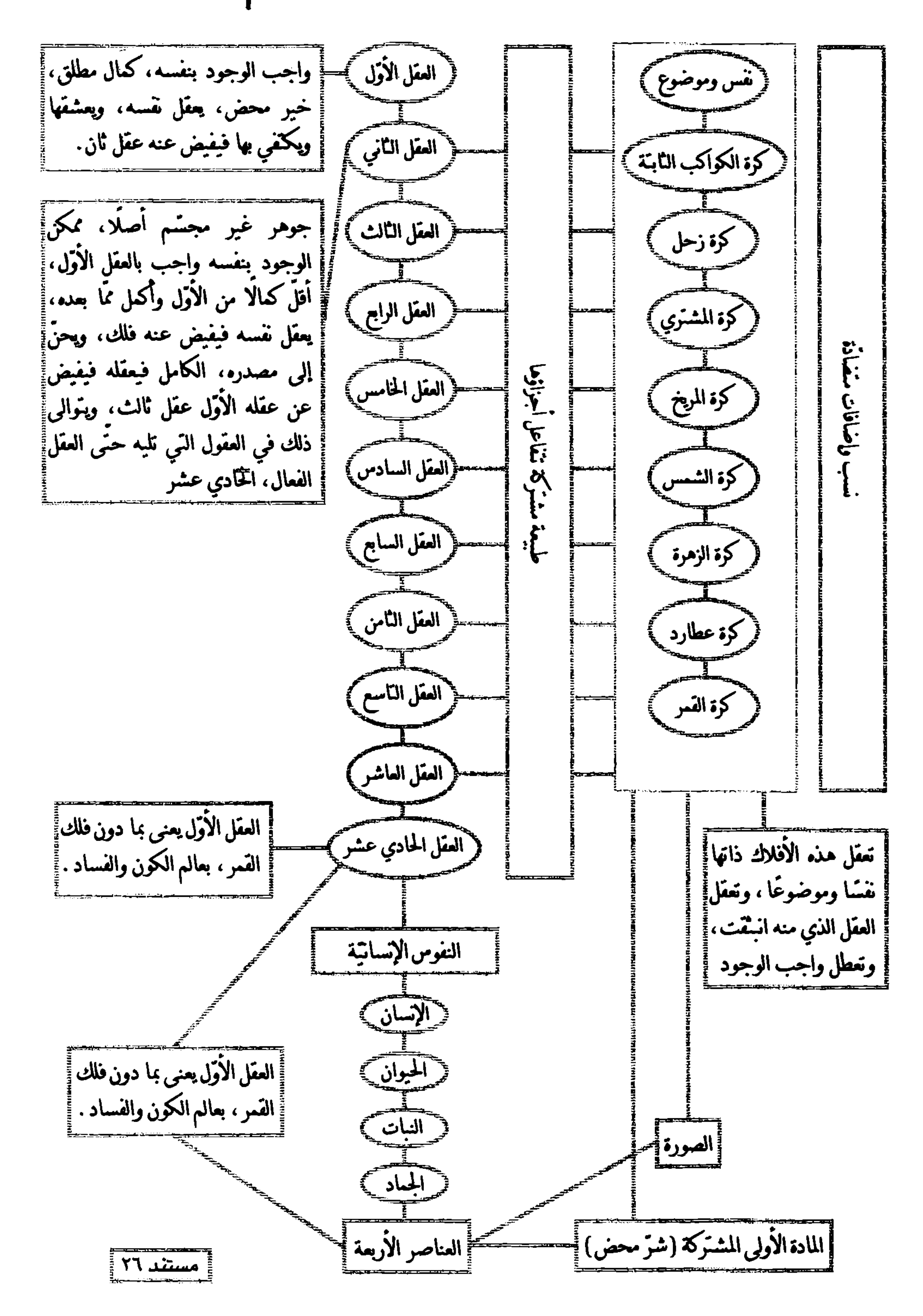
والعقل المفارق الذي يليها، ويعدّ درجة الوجود الثالثة، وهو العقل الفعّال الذي لا ينبثق منه عقل آخر، ولا فلك، بل يناط به ابداع العالم المتغير عالم الكون والفساد؛ ويعهد إليه في توزيع الصور على المخلوقات الواقعة تحت تأثير الأجرام السماوية المتحركة دورًا، وارسال اشعته إلى العقول البشرية. فتكون درجة الوجود الرابعة أي النفوس المتعددة.

وحركة الأفلاك المستمرة ناشئة عن أنّ لها أجزاء كثيرة متساوية في الفضل والمنزلة. ولا يمكن اجتماعها كلّها في وقت واحد، فاقتضى أن يكون تبدل في الأجزاء متواصل، فتفاعل مستمر ليتم مرورها على التوالي، فنشأت الحركة الدورية المتفاوتة في سرعتها ونسبها، وتفاضلت في ذلك. لكن هذا التفاضل ليس في الجواهر، ولا في الأعراض القريبة منها، بل في النسب والاضافات، لأن للأفلاك طبيعة مشتركة وعنصرًا خاصًا غير العناصر الأربعة، وليس لها أضداد إلا في النسب.

وعن تضاد النسب والإضافات بين الأجسام السماوية لزم وجود الصور المتضادة. وعن تفاعل الأفلاك المستند إلى طبيعتها المشتركة لزم وجود المادة الأولى المشتركة.

فالوجودات الروحانية إذًا هي هذه: أولًا: واجب الوجود، ثانيًا الموجودات الثواني. ثالثًا العقل الفعّال. وهي جواهر روحانية أو عقول مجردة غير متصلة بجسم وغير محتاجة إليه. رابعًا: النفس الإنسانية. وخامسًا الصورة. وسادسًا المادة الأولى أو الهيولى؛ وهي غير جرمية لكنّها محتاجة إلى الأجرام متعلقة بها. وكلّ الموجودات تتعدد إلا واجب الوجود.

ومن فيض العقل الفعال المتواصل، وتفاعل الأجرام الثانوية، وتفاوت حركاتها، واضافاتها، تتألف الموجودات الهيولانية، بعد المادة المشتركة الأولى. فالعناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب مشتركة لكلّ ما تحت فلك القمر من كائنات؛ تحركها قوى داخلية يفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها الأجسام السماوية، فتمتزج بتأثير الأفلاك وتنشأ عن امتزاجها واختلاطها بإشراف العقل الفعال أجسام جديدة مختلفة الصور تتمتع بقوى داخلية تحركها، ويفعل بعضها في بعض، وتقبل فعل غيرها وتفعل فيها الأجسام السماوية فتحدث اختلاطات جديدة وأجسام جديدة وأجسام جديدة، ما تزال تختلط اختلاطًا بعد آخر، فيكون الثاني أكمل مما قبله، وأكثر تركيبًا، إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط. وهذه نتائج الاختلاطات المتعددة مرتبة حسب نشأتها من أدنى إلى أعلى: الهيولى أو المادة الأولى المشتركة، فالعناصر الأربعة، فالمعادن، فالنبات، فالحيوان، فالإنسان.


العقل الأوّل
واجب الوجود بنفسه، كمال مطلق، خير محض، يعقل نفسه، ويعشقها ويكتفي بها فيفيض عنه عقل ثان.
العقل الثاني
جوهر غير مجسّم أصلًا، ممكن الوجود بنفسه واجب بالعقل الأوّل، أقلّ كمالًا من الأوّل وأكمل ممّا بعده، يعقل نفسه فيفيض عنه فلك، ويحنّ إلى مصدره، الكامل فيعقله فيفيض عن عقله الأوّل عقل ثالث، ويتوالى ذلك في العقول التي تليه حتّى العقل الفعال، الحادي عشر
العقل الثالث
العقل الرابع
العقل الخامس
العقل السادس
العقل السابع
العقل الثامن
العقل التاسع
العقل العاشر
العقل الحادي عشر
العقل الأوّل يعنى بما دون فلك القمر، بعالم الكون والفساد.
طبيعة مشتركة تتفاعل أجزاؤها
نفس وموضوع
كرة الكواكب الثابتة
كرة زحل
كرة المشتري
كرة المريخ
كرة الشمس
كرة الزهرة
كرة عطارد
كرة القمر
نسب وإضافات متغايرة
تعقل هذه الأفلاك ذاتها نفسًا وموضوعًا، وتعقل العقل الذي منه انبثقت، وتعطل واجب الوجود
النفوس الإنسانيّة
الإنسان
الحيوان
النبات
الجماد
العقل الأوّل يعنى بما دون فلك القمر، بعالم الكون والفساد.
الصورة
العناصر الأربعة
المادة الأولى المشتركة (شرّ محض)
مستند ٢٦

٣-النفس: يرى الفارابي الإنسان مثله مثل الحيوان يقوم بأفعاله بواسطة آلات جسمانية، وله زيادة على ذلك قوة لا تفعل بآلة جسمانية. القوى الأولى هي النباتية والحيوانية، والقوة التي تفعل نفسها بنفسها هي القوة الإنسانية العاقلة. وهذا التعدد، لا يعني تعدد الأنفس الإنسانية، فالنفس متعددة بالقوة، واحدة بالفعل، فلكلّ قوة من القوى دور في حياة الإنسان. فالقوى النباتية تسعى إلى غاية لها علاقة بوجود الإنسان وكيفية نموه وتكاثره، والقوة الغاذية تعمل بواسطة الفم والمعدة والكبد والطحال...ثم يلي ذلك القوة المنميّة فالقوة المولّدة الخاصة بالتناسل والتكاثر. أما القوى الحيوانية فهي أرقى وتقسم إلى نوعين من القوة، المحركة والمدركة، والقوة المحركة شهوانية تحرك الجسم لشهوة ما أو غضبية لدفع الضرر، ويفترق الإنسان عن الحيوان في هذه النقطة بالإرادة الناتج عن التعقل والتفكير.

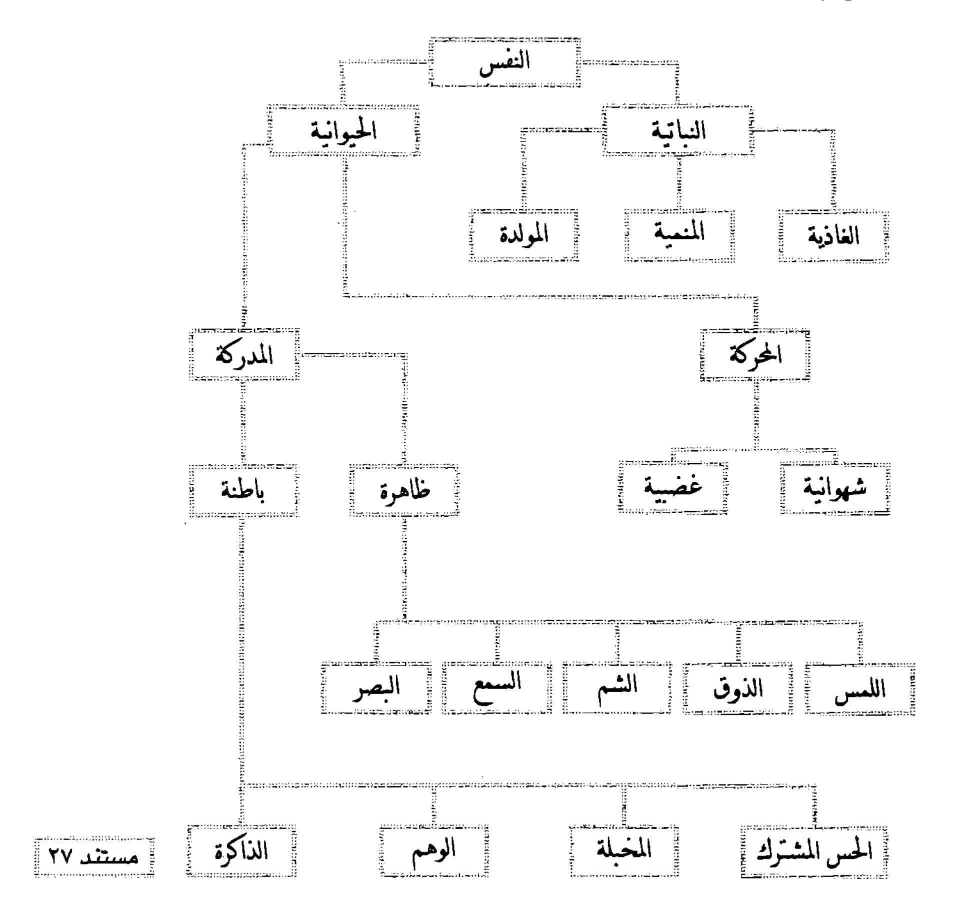
أما القوة المدركة فتقسم إلى قسمين، ظاهرة وباطنة، الظاهرة هي الحواس الخمس: اللمس، الذوق، الشم، السمع والبصر. أما الباطنة فهي: الحس المشترك، المتخيلة، الوهم، والذاكرة.

هذا، وتشغل القوى الإنسانية المرتبة الأسمى، لأنها تحتوي على العقل العملي الذي يستنبط به الإنسان أعماله ويميّز بين الجمال والقبح ويتقن به الصناعات، والعقل النظري الذي يدرك المجردات والمعقولات الكلية. وهذا العقل يتفاوت بتفاوت البشر، كما رأينا سابقًا.

وهكذا، يصل الفارابي إلى اعتبار النفس الإنسانية جوهر بسيط ليس بجسم بما أنها تدرك المعقولات البسيطة، وتدرك ذاتها، وتدرك الأضداد في وقت واحد. وهذه الأمور جميعًا تتناقض مع مفهوم الجسماينة، الذي يفترض الانقسام والتركيب. كما أنَّ النفس هي استكمال من فئة أولى، لجسم طبيعي آلي وعضوي له حياة بالقوة، فهي صورة فاضت من العقل الفعَّال، صدرت للمرة الأولى عندما توفّرت الأحوال الصالحة لحدوثها، أي بعد نشوء البدن البشري إثر تمازج العناصر الأربعة تمازجًا من الاعتدال، وهذه النفوس لا تزال في فيضٍ من العقل الفعّال نفسه، فكلّما صارت مادة مستعدة للخروج من رحم ما، فاضت عليها النفس وحلّت فيها. وهذا يعني، إنَّ النفس العاقلة جوهر الإنسان، وهي لا تفنى بفناء البدن، وهي كامل البدن، وهي لا توجد قبله.

ويعتبر الفارابي سعادة النفس في الاستغناء عن كلّ مادة، وهذا لا يتم إلا من خلال اكتمالها بالعلم والعمل(المدينة الفاضلة)، وإذا اختلّ عنصر من العنصرين فهذا يؤدي إلى الشقاء (المدن الفاسقة والضالة والمتبدلة). أما أصحاب النفوس التي لم تعمل ولم تعلم، هؤلاء هم الهالكون الذين يصيرون إلى العدم(المدن الجاهلة)، نفوسهم الجاهلة تعود صورة للعناصر الأربعة التي تعود إليها الأجسام عادة بعد الموت.

- **النفس وقواها**



٤- نظرية المعرفة عند الفارابي

تنقسم المعرفة عند الفارابي إلى ثلاثة أقسام: المعرفة الحسيّة، والمعرفة العقليّة، والمعرفة الذوقيّة الإشراقية. ولكن هذا التقسيم لا يعني أنّ هناك انفصالاً بينها، بل هي متصلة متكاملة، وكل قسم منها يشكل درجة من درجـات الارتقاء في سلم المعرفة: «فالإدراك إنما هو للنفس، وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء، وليس للمحسوس إلّا الانفعال، فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها...لم يكن معقولاً لها، وذلك لنقصان نفسه فيه، واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة، بخلاف المجردات فإنها تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير، وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة، فالطفل نفسه مستعد لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ، وهي تحصل لها من غير استعانة عليها بالحواس، بل تحصل له من غير قصد من حيث لا يشعر به...

والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف، والنفس ما دامت ملابسة للهيولى لا تعرف مجرداتها ولا شيئًا من صفاتها التي تكون لها، وهي مجردة، ولا شيئًا من أحوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاص ذاتها»، إذًا فاتجاه المعرفة الإنسانية عند الفارابي اتجاه صاعد يبدأ من الكون وإدراكه بالحواس، وهذا الإدراك الحسي يعتبر مقدمة ضرورية للمعرفة العقلية التي لا يمكن أن تصل إلى الكليات إلا من خلال إدراك الحواس للجزئيات.

أنواع المعرفة عند الفارابي:

١- **المعرفة الحسية**: إنها أبواب المعرفة وسُبلها، وهي عبارة عن إدراك صور المحسوسات بواسطة الحواس. ويكون ذلك الإدراك ظاهراً في مرحلة أولى وباطناً في مرحلة ثانية.

٢- **المعرفة العقلية**: إنها إدراك الكليات الثابتة المجردة بواسطة العقل، وتكون للإنسان فقط. في حين أن المعرفة الحسية مشتركة بين الإنسان والحيوان.

٣- **المعرفة الإشراقية**: هي ضرب خاص من المعرفة، كما تعني لفظاً إشراق نور العقل الفعال وفيضانه على صفحة القلب سبيلها التصرف العقلي المستند إلى التأمل الفكري والاستغراق الروحي بحيث يصير العقل متأهباً لتلقي المعرفة المطلقة.

مستند ٢٨

ورد عن الفارابي اعتباره: العقل الإنساني يبقى عقلًا بالقوة لا يدرك الصور إلى أن يمده العقل الفعال بنور المعرفة فيصبح عقلًا بالفعل، والمعقولات معقولات بالفعل، لأن هذا العقل المفارق شبيه بفعل الشمس في البصر. فلا تتم معرفة إلا بفيض من العقل الفعال، وهذا هو الإشراق.

مستند ٢٩

والوجه الآخر من نظرية المعرفة الفارابية، هي حركة نازلة تبدأ من النفس المشرقة التي يفاض عليها بالمعرفة الكلية، التي يدركها العقل، ويبدأ من خلال إدراكه للواقع عن طريق الحس تنزيل هذه المعرفة الكلية على جزئياتها.

٥- المدينة الفاضلة

هذه الرؤية المعرفية تفترض وجود وحركية للوحيّ في المجتمع، وهذا الأمر لن يتم إلا من خلال شخص يحمل صورة الرئيس الأول على الشكل التالي: هو الذي لا يحتاج إلى رئيسٍ فوقه. حصّل العلوم والمعارف بالفعل. امتلك جودة إدراك الأشياء. القدرة على توجيه الآخرين. القدرة على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة. فالسياسة بالنسبة إلى الفارابي تبتغي الوصول بالإنسان إلى كماله الذي يستحقه، والذي لا يتم إلا من خلال أشخاص من أهل الطبائع العظيمة والفائقة إذا اتصلت نفسهم بالعقل الفعال. وإنما يبلغ ذلك بأن يحصل لهم أولاً العقل المنفعل ثم أن يحصل لهم بعد ذلك العقل الذي يسمى العقل المستفاد. وبحصول العقل المستفاد يكون الاتصال

بالعقل الفعال.

وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أنْ يُقال فيه إنه يوحى إليه. فإن الإنسان إنَّما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة. فإنَّ العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد. والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة. فهذه الإفاضة الكائنة في العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول، فقد يمكن لأجل ذلك أن يقال إن السبب هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال. ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها، وتلك هي البينة.

الرئاسة عند الفارابي من أهم أسس المدينة الفاضلة فهو الرأس الرائد، ومن دونه لا يمكن لهذه المدينة أن تكون، وهي تقوم على شرطين:أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مُعدًا لها. والثاني بالهيئة والملكة الإرادية. وفي حال عدم وجود الرئيس الفاضل، كان الفارابي يرى أن المدينة الفاضلة يمكن أن تقاد من مجلس قيادة مؤلف من عدد من الأشخاص يتقاسمون الوظائف فيما بينهم.

هذا، ويرى البعض أنَّ الفارابي قدم في نظرته إلى الرئاسة فكرة المعصوم بشكل فلسفي، فالفارابي قد رأى في المدن التي عرفها: «غياب القيادة الفاضلة، أو الرأس الفاضل، ورأى كيف انتسف الأساس النظري لأحدية القيادة وأحدية القائد(الإمامة المعصومة، الإمام المعصوم، الأحد)» ، فعمل على التنظير لها، ويستدلون على هذا الأمر من خلال حصره لخصائص الإمام باثنتي عشرة خصلة هي: أن يكون كامل أعضاء الحواس. أن يكون بطبعه قادرًا على فهم وتصور كلّ ما يُقالُ له. أن يكون جيد الذاكرة، ذكيًا. أن يكون ذا عقل بصير وصائب. أن يكون حسن النطق و قادرًا على عرض كل ما يُفكرُ به بوضوح تام. أن يكون محباً للدراسة والمعرفة. أن يكون معتدلًا في سعيه الى الملَّذات. أن يكون مُحبًا للحقيقة ونصيرًا لها، وأن يكره الكذب والكاذبين. أن يكون شريفًا عزيزاً. أن يحتقر المال وغيره من وسائل الحياة الرخيصة الدنيئة. أن يكون مُحِبًا ونصيرًا للعدالة، وأن يكره الظُلمَ والطغيان.

أن يكون حازمًا عند قيامه بما يعتقده ضروريًا، وأن يكون جريئًا مقدامًا.

مميزات فلسفة الفارابي

تتميز فلسفة الفارابي ببعدها الصوفي، حتّى نكاد نعثر على التصوف في كل شيء في فلسفته، ونجد امتدادا لهذا التصوف في النظريات الفلكية والميتافيزيقية، حيث يتخيل الفارابي نظامًا فلكيًا أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلًا مفارقًا يشرف على حالتها ومختلف شؤونها، وآخر هذه القوى هو العقل العاشر الموكل السماء الدنيا والعالم الأرضي، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلًا لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل

العاشر.

تتميز رؤية الفارابي ببعدها الإسلامي، فهو لا يسير وراء أرسطو الحذو بالحذو، ولكنه يعرض لموضوعاته ومعانيه، ويتعامل معه ككليات وماهيات مستقلة عن عباراتها وألفاظها ومصطلحاتها وبيئاتها الخاصة التي منها صدرت، من هنا نرى الفارابي يقوم بإعادة تشكيل للنص الأصلي بما يتناسب مع الحضارة الإسلامية.

يقول عبد الرحمن بدوي: العقول المفارقة والمتحرك الأول واحد. لكن لكل كرة من كرات السماء محركًا قريبًا يخصها ومعشوقًا يخصها. وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي كرة الثوابت. العقول المفارقة إذن كثيرة العدد، لكنها ليست موجودة معًا عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه. ثم يتلوه عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلكًا بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلًا دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود. فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع، لأجل التثليث المذكور فيه. والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة. فيكون إذًا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول: وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته: وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهي النفس. وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله، لذاته: وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة. فبما يعقل الأول، يلزم عنه عقل. وبما يختص بذاته على جهتيه: الكثرة الأولى بجزئيها: أعني المادة والصورة، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك.
وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق. (عبد الرحمن بدوي، **الفلسفة والفلاسفة عند العرب**، موسوعة الحضارة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الجزء ١).

مستند ٣٠

كتب حول الموضوع

علي وافي، **الفارابي** (القاهرة: دار النهضة المصرية).

الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة** (بيروت: الدار الشرقية).

جوزف الهاشم، **الفارابي**، الطبعة ٢ (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٨٦).

أحمد شمس الدين، **الفارابي حياته، آثاره، فلسفته** (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة١، ١٩٩٠م).

فوزي عطوي، **الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة** (بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٨٠).

فاسمجانوف، **الفارابي**، ترجمة برهان الخطيب (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦.)

مستند ٣١

• ابن سينا

ابن سينا :

ولد أبو علي بن عبد الله بن سينا في قرية خرمثين من ضياع بخارى سنة ٣٧٠هـ، وهناك بدأ التعلم بتلقي علوم الأدب والقرآن، وفي عمر العاشرة تلقى تعليم المنطق على يد أبو عبد الله الناتلي،ثم درس الطب والأخلاق... اتصل بالحكام وتقلد الوزارة عند «شمس الدولة» في قزوين. تعرض ابن سينا لمحن كثيرة وفي نهاية حياته أصيب بالقولنج، توفي في الأول من رمضان سنة ٤٢٨ هـ، وكان عمره ٥٨ سنة.

مستند ٣٢

يرى الشهرستاني ابن سينا علّامة الفلاسفة وأكثرهم دقة، فهو سعى من خلال الفلسفة إلى الحكمة، التي تبتغي الوصول إلى الحق والخير، حيث ذكر في رسالة «أقسام العلوم العقلية" أن غاية القسم النظري من الحكمة هو الحق، وغاية العملي هو الخير». فابن سينا سعى إلى قيام الفلسفة على أسس دينية. فابن سينا بالإضافة إلى العنصر الديني الفعال في فلسفته، لم يكتف من المصادر المشائية، إنّما وسع من إطار استفاداته لتضم الفلسفة المشرقية. فهو كما يقول ابن مدكور: الممثل الأول للفلسفة الإسلامية، وإذا كان الكندي والفارابي قد سبقاه إلى وضع دعائمها وتكوين عناصرها، فإنه هو الذي صورها تصويرًا اكتملت به شخصيتها واتضحت معالمها، ولم يبق مجال للشك في أن هناك فلسفة إسلامية، لا هي بالمشائية الخالصة، ولا الأفلاطونية البحتة، وإنما هي ضرب من البحث والدراسة انتجته ظروف خاصة وبيئة معينة...عرضت للمشكلات الفلسفية الكبرى وعالجتها علاجًا خاصًا.

أهم أفكار ابن سينا

١-الإلهيات

بيّن ابن سينا كالفارابي أنّ أول الموجودات في استحقاق الوجود هو الجوهر المفارق غير المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهيولى، ثم العرض. وأعلن أنّ الموجود المطلق علة فاعلة وغائية لكلّ موجود معلول، وقسم الموجودات ثلاثة أقسام:

الأول: واجب الوجود بنفسه: ضروري لئلا يعرض محال، لا يحتاج إلى خارجيّ فهو علة العلل، وخارج عن دائرة الممكنات، وهو الله.

الثاني: ممكن بنفسه واجب بغيره: وهذا يتطبق على كلّ كائن، بعد وجوده بالفعل، إلا الله، ولو كان الممكن علة للمكن لوقعنا في دور، فلا بد من علة أولى واجبة الوجود بنفسها، هي الله.

الثالث: ممكن الوجود بنفسه: محتمل الوجود، لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه.

- وواجب الوجود بالنسبة إلى ابن سينا محرك لا يحتاج إلى سواه، فهو بسيط، كامل، واحد، محض الخيرية، متجرد من المادة، بريء من كلّ نقص، وليس صفات زائدة إلى ذاته، فالقدرة والحياة

والإرادة والحكمة تمثل وحدة مطلقة هي الواحد الحق، ويبين أنّ الأول يعقل نفسه ويعشقها وأنّه عاقل وعقل ومعقول وعاشق ومعشوق.

وينفي ابن سينا عن الواجب عزّ وجلّ إدراك الجزئيات مباشرة، مع أنّه يحرص على اظهاره مدركًا لها من خلال معرفة المسببات بمعرفة السبب والقوانين العامة. ويرى أنّ العناية الإلهية ظاهرة في سنّ الله للطبيعة نظامًا بديعًا ثابتًا، فيخالف بذلك المتكلمين الذين يرون أنّ الله يدرك الجزئيات كيف شاء ويعنى بها عناية مستمرة.

٢-نظرية الفيض

تبنى ابن سينا نظرية الفيض عند الفارابي، لكنّه أخرج الله من سلسلة العقول ليبقى في عزلته متفردًا بطبيعته وكمالاته. والعقل الفعال يحوي صور الكائنات الدّنيا وقد جاءت إليه من العقول العليا ينظم بها عالم الكون والفساد، ومنه تفيض النفوس الإنسانية، وهو يعنى بما دون فلك القمر، فتنبثق الكائنات الدنيا كما رتبها الفارابيّ من قبل، وهذا الانبثاق آلي، ولم يقصده الله ولم يرده؛ لأنّه تعالى لا غاية له خارجة عنه، وإلا كان ناقصًا، فقد تمّ الفيض ضرورة، وفور وجود علته.

والعالم بجزئيه، العلوي: **الأفلاك ونفوسها وعقولها وعالم الكون والفساد**، يتحرك حركة منتظمة في انسجام وتناسق: تتحرك الأفلاك لتبلغ غاية كمالها الذاتي، ونفوسها المنجذبة إلى عقولها بدافع الشوق والحنين هي التي تحركها حركة دائرة متفاوتة لتفاوت غاية كلّ منها؛ والعقول تتحرك في حنين وشوق إلى واجب الوجود المعشوق الأول لتدركه؛ فهي ملائكة تؤثر في نفوس الأفلاك، والأفلاك تؤثر في عالم الكون والفساد، وهذا العالم يتحرك لينتقل من النقص إلى الكمال، من القوة إلى الفعل؛ وتتبدل فيه الأفراد فتبلغ كمال النوع. والإنسان أكمل ما في هذا العالم يتحرك عقله ليصبح عقلًا بالفعل ويتصل بالعقل الفعّال، وهكذا يتوحد النظام العام.

ومتى بلغ الإنسان كماله تغلب على الشر العارض في الكون لنقص في كمال الصور؛ ومصدر الشر هو المادة، وليدة المكان، ومنشأ العدد والمتناقضات؛ وتخلُص الإنسان منها بواسطة العقل تخلصٌ من الشر، وحصول على الخير المرتكز على النظام القاضي بالتحول إلى ما هو أسمى، وبالانتقال من القوة إلى الفعل بالإشراق والحدس، وبتأثير العقل الفعال. فالشر عارض زائل كما قال الفارابي، محصور في عالم الكون والفساد، يسير بالقياس إلى الخير، ضروري لنظام الوجود، تقتضي الحكمة بقاءه.

٣- قدم المادة

عمل ابن سينا على شرح مسألة قدم المادة راغبًا في التوفيق بين الفلسفة والدين، فيوضح، مثل الفارابي، أن صورة الكائن هي حقيقته وماهيته وأنّ الوجود والماهية لا يعنيان مدلولًا واحدًا إلا في الله، وليس من كائن سواه لا يفرّق فيه بين الوجود والماهية. فالموجودات الواجبة بغيرها تختلف ماهيتها عن وجودها. وإنّ ماهية المادة كانت منذ الأزل وقد أبرزها الله إلى الوجود بالفعل، فوجودها

المعنوي بالقوة أزلي ووجودها بالفعل محدث، وهذا هو الخلق كما علم الفارابي.

وزاد فكرته وضوحًا بالتفريق بين القدم الذاتي والقدم الزماني، فبين أنّ القدم الذاتي يعني أنّ وجود الكائن لا يحتاج إلى علة خارجية، فعلته فيه، وهذا لا ينطبق إلا على واجب الوجود بنفسه، والقديم الزماني يحتاج وجوده إلى علة خارجية، بكنّه لم ينشأ في زمان أي لم يتقدمه زمان، كالعالم فلا بداية له زمانية، لكنّ الله علة لوجوده ومبدع له، فهو على هذين الاعتبارين قديم محدّث: قديم لم يتقدمه زمان، ومحدث تقدمته علته.

ورأى ابن سينا أنّ في الإقرار بخلق العالم، في زمان محدود سبقه زمان يكن العالم فيه، إقرارًا بحوث تغير الله الخالق، كأن لم يرد ثم اراد، أو لم يستطع ثم استطاع، وهذادليل على نقص في الله لو صحت نسبته إليه لبطل أن يكون هو الله الكامل، فالعالم إذًا قديم.

٤- النفس

إثبات وجود النفس: اعتبر ابن سينا إثبات وجود النفس من أول أولويات الحكماء، لذلك شرع بتقديم مجموعة من البراهين التي تدلّ على هذا الأمر، منها:

برهان المعرفة الحدسية: وهو يقوم على إدراك الإنسان نفسه من غير آلة خارجية، ولا حاجة إلى برهان؛ وهذا هو الإدراك الحدسيّ، ويعطي مثالًا على ذلك **برهان الرجل المعلق في الفضاء** المبني على أنّ الإنسان يستطيع أن يتجرد من جسده، وينسى العالم الخارجي، لكنّه لا يستطيع أن يتجرد من نفسه ويفرض بطلان ذاته، ولذهابه إلى أنّ المعرفة الحدسية أتم من المعرفة العقلية المستندة إلى الحواس.

البراهين النظرية: وهي تقسم إلى أنواع متعددة من البراهين:

أ- البرهان الطبيعي: ويقول بأنّ الأجسام بطبيعتها ساكنة لا تتمتع بالقدرة على الحركة، لذلك لا بد من وجود محرك لها وهي النفس.

ب- البرهان النفساني: ومؤداه أنّ الإنسان الذي يدرك وينفعل ويتصور المعاني الكلية المجردة، لا يتمتع، في طبيعة جسمه، بهذه الخصائص، فتلك الأفاعيل تثبت وجود النفس الإنسانية.

ج- برهان «الأنا» أو وحدة النفس وظواهرها: يرى الشيخ أن النفس الإنسانية، على تعدد قواها النباتية والحيوانية والناطقة، واحدة عند التحقيق؛ والجسد الذي ترتبط به متنوع الأحوال، معرض بطبيعته للانحلال، يحتاج إلى قوة تحفظه، وتنسق أحواله المتناقضة، وتنظم وحدته وإنيتّه. وهذه القوة هي النفس، التي على تنوع وظائفها، تديم الجسد على ما هو عليه من تركيب، ولا تتغير لوحدة هويتها. فهي كرباط يجمع بين القوى الشهوانية والغضبية والمدركة ، وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس...فإنّا نعلم يقينًا أنّ هذه القوة يشغل بعضها بعضًا، ويستعمل بعضها بعضًا. وهذا الرباط الذي تجتمع فيه هذه القوى يراه كلّ منا أنّه ذاته؛ أي «أناه» ولا يجوز أن يكون جسمًا، فالجسم قد يتعرض للتشوه فإذا كان هو الأصل أصيبت الأنا بتشوه مماثل.

د- برهان استمرار الحياة الوجدانية: الإنسان من الناحية الجسدية يتغير بشكل دائم من

الطفولة إلى الكهولة إلى مرحلة الشيخوخة، وعلى الرغم من ذلك لا يشعر الإنسان بتغيّر وحدة شخصيته، فهو يحمل معه كلّ ما مرّ معه، ويحفظها كمعقولات يعود إليها عبر التذكر.

يقول ابن سينا : «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنّه خُلِق دفعةً، وخُلِق كاملًا، ولكنّه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخُلِق يهوي في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّ؛ وفُرِّق بين اعضائه فلا تلاق ولم تماس، ثم يتأمل أنّه هل يثبت وجوده ذاته، ولا يشك في إثباته لذاته موجودًا، ولا يثبت مع ذلك طرفًا من اعضائه، ولا باطنًا من أحشائه، ولا قلبًا، ولا دماغًا، ولا شيئًا من الأشياء من خارج، بل كان ما يثبت ذاته ولا يثبت لها طولًا و لا عرضًا ولا عمقًا. ولو آنّه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيل يدًا أو عضوًا آخر لم يتخيله جزءًا من ذاته، ولا شرطًا في ذاته. وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يُثبت، والمُقرّ به غير الذي لم يقرّ به. فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصيّة على أنها هو [الإنسان] بعينه غير جمه واعضائه التي لم تثبت».

ابن سينا، **كتاب الشفاء**.

مستند ٣٣

إثبات حدوث النفس: تحدث النفس مع حدوث الجسد، واعتبرها تفيض عن المبادىء المفارقة عند حدوث مادة مستعدة لقبولها، وهو في هذا الجانب قد عارض أفلاطون الذي اعتبر النفس أزلية.

يقول ابن سينا :

إنّ الأنفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن.

مستند ٣٤

فالنفس الإنسانية بالنسبة لابن سينا متفقة في النوع والمعنى مع الجسد. فإن وجدت قبل البدن فإما أن تكون متكثرة الذات، وإما أن تكون ذاتاً واحدة؛ والإفتراضان غير صحيحين.

يقول ابن سينا في الشفاء :

الجسم محتاج إلى النفس تمام الاحتياج في حين أنّها لا تحتاج إليه في شيء؛ ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة، بينما النفس هي هي سواء اتصلت بجسم أم لم تتصل به، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون النفس لأنّها مصدر حياته وحركته، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الأشباح. فالنفس إذًا جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم.

مستند ٣٥

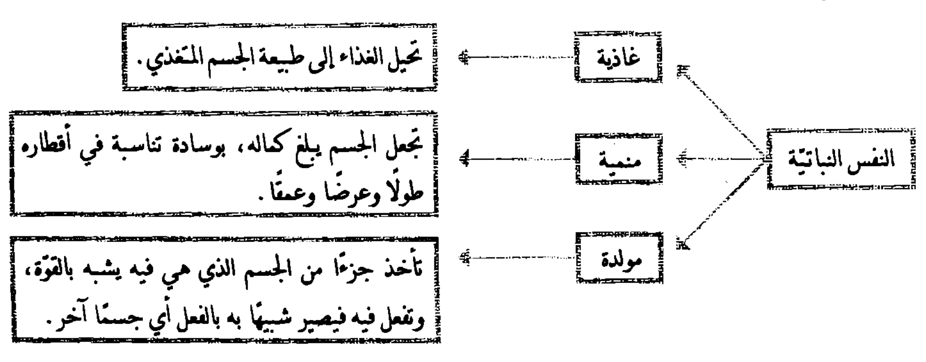
طبيعة النفس: النفس جوهر روحاني قائم بذاته، وهي كمال للجسم الطبيعي الآلي القابل للحياة لأنّه يصلح أن تصدر عنه الكمالات الثانية بآلات يستعين بها في أعمال الحياة من تغذ، ونمو،

وإحساس، وإدراك.

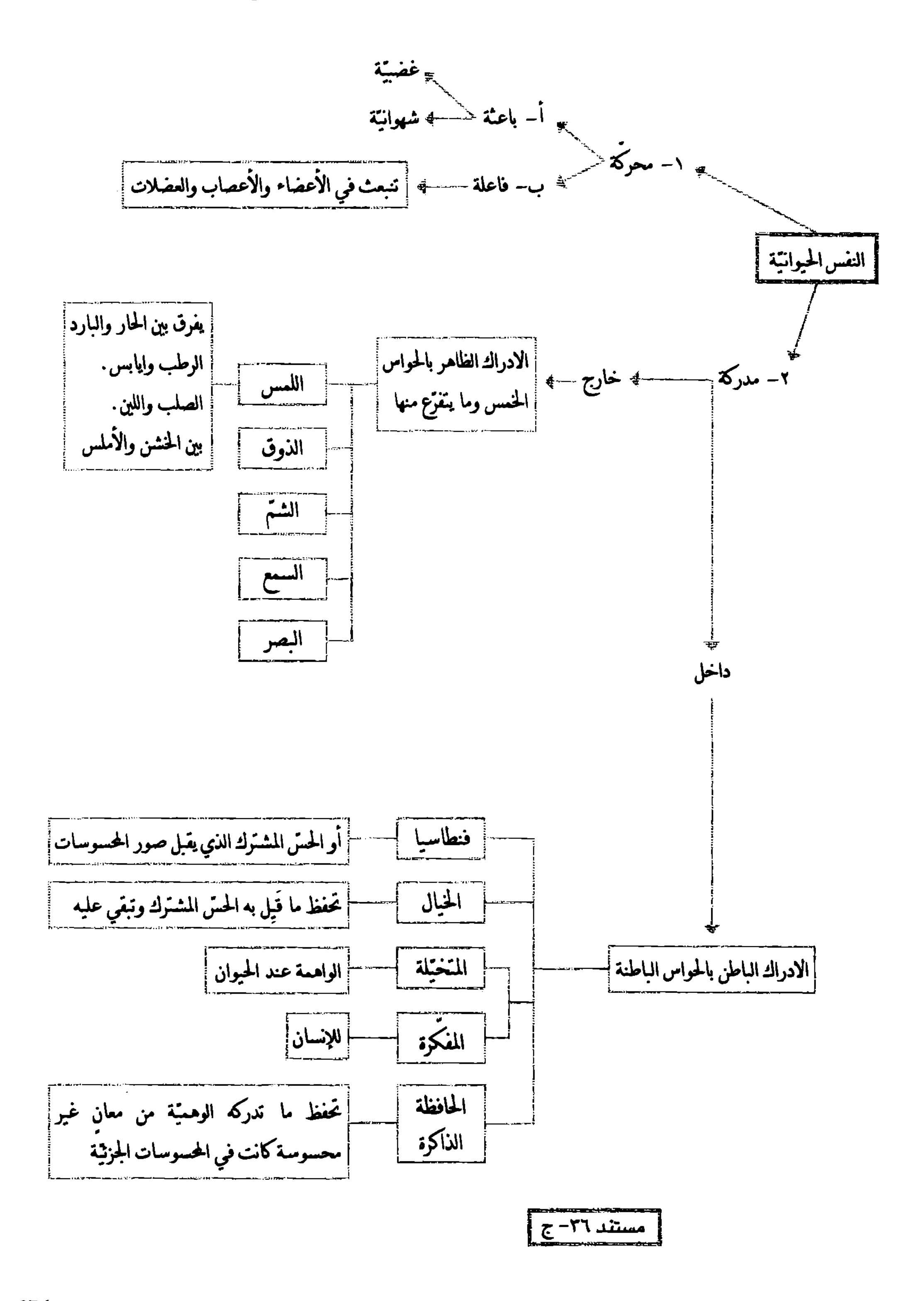
النفس في الطبيعة: بنى ابن سينا منظومة متكاملة للنفس، وهي بحسب ترتيب أقسامها وقواها على الشكل التالي:



والنفس الإنسانيّة حاوية للنفس النباتيّة والحيوانيّة.



مستند ٣٦- ب


النفس الحيوانيّة
١- محركة
أ- باعثة
غضبيّة
شهوانيّة
ب- فاعلة
تنبعث في الأعضاء والأعصاب والعضلات
٢- مدركة
خارج
الادراك الظاهر بالحواس الخمس وما يتفرّع منها
اللمس
الذوق
الشمّ
السمع
البصر
يفرق بين الحار والبارد
الرطب واليابس.
الصلب واللين.
بين الخشن والأملس
داخل
الادراك الباطن بالحواس الباطنة
فنطاسيا
أو الحسّ المشترك الذي يقبل صور المحسوسات
الخيال
تحفظ ما قبل به الحسّ المشترك وتبقي عليه
المتخيّلة
الواهمة عند الحيوان
المفكّرة
للإنسان
الحافظة
الذاكرة
تحفظ ما تدركه الوهميّة من معانٍ غير محسوسة كانت في المحسوسات الجزئيّة

مستند ٣٦- ج

نظرية المعرفة عند ابن سينا

بنى ابن سينا نظرية متكاملة في الوجود والمعرفةبأنواعها الحسية والعقلية، غير أنه انتهى به الأمر إلى إدراك محدودية هذه الوسائل لمعرفة الوجود.

والمعرفة الحدسية مكتسبة بسلوك طريق خاص، هو طريق المجاهدة والتصفية، والذي ينتهي بالإتصال ثم التلقي، كل حسب استعداده، فالمعرفة الإشراقية مرتبطة بالاستعداد، وهناك مراتب مستعدة لهذه المعرفة بحسب نظرية ابن سينا: الزاهد والعابد والعارف، وقد تناول كل ذلك بالتفصيل في الأنماط الثلاثة الأخيرة من إشارته: الثامن والتاسع والعاشر.إذًا ساهم ابن سينا في تجديد التنظير الفلسفي، وقدم إضافة حقيقية هي التنظير العقلي للمعرفة الحدسية.

يقول ابن سينا :

فبقي أن ها هنا خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات، إذ هو جوهر عقلي بالفعل، إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة، وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى أي صورة أخرى انمحى المتمثل الذي كان أولاً كأن المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية، وهذا إنما يكون إذا اكتسبت نفوسنا هذا الاتصال، فنظرية المعرفة عند ابن سينا مرتبطة بقوى النفس عنده والتي ترى أنها الحواس والعقل والحدس، ومن ثم فالمعرفة تنقسم عنده المعرفة الحسية والعقلية والحدسية.

ميرفت عزت بالي، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا** (بيروت: دار الجيل، لا تاريخ)، الصفحة ٢٧٧.

مستند ٣٧

مميزات فلسفة ابن سينا

تميزت فلسفة ابن سينا بطابعها التوفيقي والتجديدي، ففيما عدا نظرية الصدور والعقل الفعال التي تأثر فيها ابن سينا بالفارابي، فقد كان ابن سينا لا يألوا جهدًا في الأخذ من مشارب متعددة، فهو استفاد من أل الجماعة، فوافقهم في القدر، وأن كل موجود خيرًا كان أم شرًّا فهو بقدر الله، إلى غير ذلك من مسائل حاول فيها أن يوفق بين الفلسفة والدين، كمسألة علم الله بالجزئيات، حيث ذهب إلى أن التعقل الواجب لأشخاص الجزئيات مع ما يعرض لها من كون وفساد يقتضي تغير ذاته وهو محال، ومع ذلك فلا يعزب عنه تعالى شيء، وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته، ويعقل أوائل الموجودات وكل ما يتولد عنها فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وعللها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السماوات أن ينبىء بكسوف معين لإحاطته بأسبابه.

وقام ابن سينا بتعديل بعض أدلة أرسطو الفلسفية إلى أدلة إسلامية في إثبات المحرك الأول مثلاً، كما أنه لم يتابع أرسطو على القول بأن الله يعلم ذاته فحسب، بل ذهب إلى أنه يعلم ذاته

وغيره، مؤكدًا على أن العلم بالغير لا ينافي الخصائص الفلسفية للواجب، بل هو من مقتضياته، محافظًا في محاولته تلك على الوحدة من لزوم التغير والجسمية والكثرة، ذاهبًا إلى أن صفات المعاني ثابتة لله كما جاء بها الدين، على أنه أعادها إلى صفة العلم لئلا تتعارض مع خصائص الواجب الفلسفية، أما بقية الصفات الإلهية الأخرى التي جاءت بها الشريعة فلم يجد ابن سينا صعوبة في بيان أنها ليست أمرًا زائدًا على الذات حتّى تتنافى مع الوحدة، أما مشكلة قدم العالم فابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو، وإنما جعل العالم معلولاً للأول وفائضاً عنه، وأن الخلق لا يستلزم الحدوث بل يصح مع القول بالقدم، ويكون ذلك عن طريق الفيض، كما أنه ذهب إلى المعاد الروحاني دون الجسماني.

من مؤلفات ابن سينا :

كتاب **الشفاء** : ينقسم إلى أربعة أقسام «المنطق – الطبيعيات – الرياضيات – الإلهيات» وهو في ثمانية عشر مجلدا. كتاب النجاة: وهو مختصر لكتاب الشفاء في ثلاث أقسام «منطق – الطبيعيات – إلهيات» وطبع في روما ومصر .كتاب **الإشارات والتنبيهات** : آخر ما صنف ابن سينا في الحكمه وهو يلخص المنطق في عشر مناهج والحكمة في عشر أنماط ويتضمن موقف ابن سينا التصوفي. **الحكمة الشرقية**: لم يعرف مضمونه على وجه الدقة إذ لم يصلنا منه سوي المنطق. **القانون في الطب**: ينقسم إلى خمسة أجزاء وبه عدد كبير من المقالات والفصول وترجم إلى اللاتينية وطبع في أوربا والهند ودول أخرى وظل يدرس في أوربا حتّى نهاية القرن السابع عشر ميلاديا . **السياسة**: في أصل الاجتماع واختلاف مراتب الناس وسياسة الإنسان نحو نفسه أهله وخدمه وداخله وخارجه.

مستند ٣٨

كتب حول الموضوع

سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين** (بيروت: دار النهار، لا تاريخ).

أحمد فؤاد الأهواني، **ابن سينا** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨).

محمد عاطف العراقي، **مذاهب فلاسفة الشرق** (القاهرة: دار المعارف، لا تاريخ).

محمد عاطف العراقي، **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦).

مستند ٣٩

• ابن رشد

ابن رشد :
ولد في عائلة دينية من فقهاء المالكية سنة ٥٢٠ هـ، درس الفقه والأصول والفلسفة، عمل في دولة الموحدين ثم عاد إلى قرطبة، أثيرت في وجهه الكثير من الشكوك، وصل بعضها إلى حد اتهامه بدينه، فتعرض لمحنة قاسية.

مستند ٤٠

تختلف رؤية الباحثين لفلسفة ابن رشد، ففي يعتبره البعض ملخصًا لأعمال أرسطو، فمعظم اعماله كانت تلاخيص وشروحات، لذا عرف ابـن رشد بالشّارح، غير أنّ آخرين رأوا فيه فيلسوفا أعلى شأن الفلسفة العربيّة.

على أيٍّ حال، نرى ابن رشد، يتناول النّصـوص «الأرسطيّة» بالشّرح والتّعليق، فقرةً فقرة، وعبارَةً عبارة، ثمّ يحلّل معانيها تحليلًا دقيقًا وعميقًا، إذ كان يعتقد أنّ مذهب أرسطو إنْ فُهم على حقيقته لا يتعارض مع أرقى معرفة يمكن أن يبلغها إنسان. فأرسطو بالنّسبة إليه، هو أسمى صورة تمثّل فيها العقل الإنسانيّ حتّى أنّه ليفضلّ تسميته بالفيلسوف الإلهيّ.

ولم يكتفِ أبو الوليد بذلك، بل راح يصحّح بعض أخطاء الفارابيّ وابن سينا، ويردّ على علماء الكلام، وينتقد فلسفة الغزاليّ. كان همّ ابن رشد بإيجاز، أن يوفّق بين الفلسفة.

منهاجه الفلسفيّ

انتهج ابن رشد أسلوبًا فلسفيًّا خاصًّا به، تميّز بثلاثة عناصر:

١. التّرتيب، أي تتابع الأفكار للوصول إلى الهدف المنشود.
٢. تجنّب جميع أنواع التّعظيم والتّهويل والمبالغة.
٣. موضوعيّة البحث والكتابة.

فابن رشد رأى في الفلاسفة الذين سبقوه مواطن ضعف وخطأ، فعمل على تصويبها، فهو وعلى الرّغم من كثرة احترامه لأرسطو وشغفه بفلسفته، لم يسترسل بتبنّي كلّ آرائه من دون إمعان النّظر فيها وتمحيصها بدقّة وذكاء، بل أخذ منها ما اعتبره موافقا للحقيقة، من هنا نراه، يتعامل معه على الشكل التالي:

١- الاقتصار على آراء أرسطو الضّروريّة في حصول الكمال الإنسانيّ.
٢- حذف الآراء التي يمكن أن تُعَدّ شكوكا على أقاويله.
٣- الاقتصار على المشهور من الآراء والقضايا في زمانه.

النّظر الفلسفيّ مأمور به في الشّرع

تساءل ابن رشد في البداية عمّا إذا كان النّظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشّرع؛ فاستنتج

أنّ غرض الفلسفة في الأساس هو النّظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع؛ وبما أنّ الشّرع يحثّ على النّظر في الموجودات، واعتبارها في العقل كما ورد في القرآن ﴿يا أولي الأبصار﴾ (البقرة/٥٩)، - وهي إشارة صريحة إلى وجوب استعمال القياس العقليّ، أو العقليّ والفقهيّ معا-، ثمّ: ﴿ويتفكرون في خلق السّماوات والأرض﴾ (آل عمران/١٩١)، يمكن القول إنّ الشّرع يحضّ على النّظر في الموجودات، والله يأمر بالبحث عن الحقيقة في العلم، لكن الفيلسوف وحده يكنه حقيقة الدّين.

وبما أنّ «الاعتبار» في هذا السّياق، ليس إلاّ استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس العقليّ، وجب علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات مبنيًا على هذه الطّريقة، وهو أكمل أنواع القياس، المسمّى برهانًا.

لذا، يجب على من يطلب الوصول إلى معرفة الله وسائر الموجودات، إتقان أنواع البراهين وشروطها، وأنواع القياس وأجزائه ومقدّماته، لأنّ نسبة هذه الأمور إلى النّظر كنسبة الآلة إلى العمل.

فبناءً على ما تقدّم، اعتبر ابن رشد أنّ كُلًّا من القياسين العقليّ والفقهيّ، واجب في الشّرع، وعلى المسلم الاستعانة بما قاله السّابقون في هذا الشّأن، سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ إذ ينبغي أوّلًا التمعّن بأقوالهم، فإن كانت صوابًا يؤخذ بها، وإن كانت على خطأ، تُترك جانبا، فيُنبّه عليها ويُحذّر منها. كما أنّ النّظر في كتب القدماء واجب في الشّرع، وإن كان بعض الذين يخوضون في كتب الفلسفة قد يضلّون سواء السّبيل، فهذا لا يجب أن يُتّخذ ذريعة لمنع هذه الكتب عن الذي هو أهل للنّظر فيها.

أهم أفكار ابن رشد

١. الشّرع ظاهر وباطن

قال ابن رشد إنّ في القرآن الكريم معنى ظاهرا ومعنى باطنا؛ لذا يجب البحث عن المعنى الذي يؤدّي إليه النّظر البرهانيّ؛ وفي حال ظهور اختلاف بين ظاهر النّصّ وباطنه، وجب رفع التّناقض والتّباين الظّاهرَين عن طريق التّأويل.

أمّا اشتمال الشّرع على ظاهر وباطن فهو لا يعني بالضّرورة وجود حقيقتين متباينتين، بل إنّ الحقيقة واحدة، وإنّما هناك اختلاف بطريقة التّعبير عنها؛ ولا ضير في ذلك، فالتّعليم كالغذاء، والطّعام الواحد قد يكون سُمًّا في حقّ نوع من النّاس وغذاء في حقّ نوع آخر؛ فالوحي إذاً، يخاطب النّاس على قدر عقولهم، لأنّ النّاس متفاوتون في التّصديق، منهم من يصدّق بالبرهان ومنهم بالأقاويل الجدليّة.

٢. التّأويل وأصوله

التّأويل إذاً، ضروريّ للتّوفيق بين ظاهر الشّرع وباطنه، كما هو ضروريّ للتّوفيق بين الدّين والفلسفة؛ ولكن ما هو تحديد هذا التّأويل؟ يحدّده أبو الوليد باستخراج دلالة اللفظ من الدّلالة

الحقيقيّة إلى الدّلالة المجازيّة؛ لأنّ الكثير من ألفاظ الشّرع، إذا لم تؤَّل تأويلًا صحيحًا، وحملت فقط على ظاهرها، قد تتعارض مع ما أدّى إليه البرهان العقليّ. أمّا إن كان هناك إجماع بطريقة يقينيّة حول بعض المسائل في الشّرع، فلا يصحّ التّأويل؛ ولكن إذا تمّ ذلك الإجماع بطريقة ظنّيّة، يصحّ عندئذ التّأويل؛ وكلّ ما يتطرّق إليه التّأويل لا يدرك إلاّ بالبرهان.

وفي السّيّاق عينه، قسم ابن رشد النّاس إلى ثلاثة أصناف:

١- الخطابيوّن، وهم ليسوا من أهل البرهان؛

٢- الجدليّون، وهم من أهل التّأويل الجدليّ؛

٣- البرهانيّون؛ وهم من أهل صناعة الحكمة.

وعليه، لا يجب أن يصرّح بالتّأويل اليقينيّ للخطابييّن وأهل الجدل، لأنّه قد يفضي بهم إلى الكفر. وهكذا شجب ابن رشد طريقة الأشعريّة والمعتزلة في التّأويل لأنّها حسب رأيه لا تتضمّن التّنبيه على الحقّ و لا هي حقّ.

٣. وحدة الحقيقة

إنّ الحكمة في رأي ابن رشد، هي صاحبة الشّريعة وأختها الرّضيعة، فإن وقع بينهما عداوة أو مشاجرة، يكون الجهل هو السّبب، أو اختلاف القوى العقليّة لا اختلاف الحقّ، لأنّ الحقّ واحد وإن كانت صوره المرتسمة على صفحات الذّهن مختلفة؛ وإن بدا هناك خلاف ظاهر بين الشّريعة والفلسفة، يمكن توضيحه بالرّكون إلى لغة العقل، لأنّ هدف الشّريعة والفلسفة واحد وهو الوصول إلى الحقّ.

فوجود الظّاهر والباطن في الشّرع لا يدلّ على وجود حقيقتين بل على أنّ هناك مظهرين لحقيقة واحدة؛ والعلم الحاصل بطريقة الوحي لا يتناقض مع العلم الحاصل بطريق العقل. لكنّ ابن رشد يعترف بأنّ ثمّة فرق بين النّبوّة والحكمة؛ فكلّ نبيّ حكيم وليس كلّ حكيم نبيًّا. إنّ الحقّ واحد، والفلسفة هي أسمى صور الحقّ، لأنّها معرفة كلّ موجود بما هو موجود.

٤. مسألة قدم العالم

حاول ابن رشد بإيجاز، أن يقول إنّ نظريّة أقدميّة العالم في أي حال، لا تتعارض مع القرآن والشّرع؛ وما الضّير إن كانت مادّة العالم أزليّة، فالخلق يبقى تلك الحركة الاضطراريّة في هذه المادّة التي تنشأ عنها الكائنات وتتولّد بعضها من بعض، أمّا الخالق فهو المحرّك؛ وبما المادّة أزليّة فجميع المخلوقات النّاجمة عنها مشاركة لها في الأزليّة، والله الخالق هو الذي ينظّمها ولهذا السّبب تتطوّر المادّة وتتكيّف بطريقة مستمرّة، وهكذا فإنّ العالم المصنوع هو أزليّ النّشوء، دائم الحدوث، بينما أنّ الله أزليّ بدون سبب. وعليه فإنّ أقدميّة العالم ليست كأزليّة الله، بل ليس العالم مُحدَثًا حقيقيًّا، ولا قديمًا حقيقيًّا.

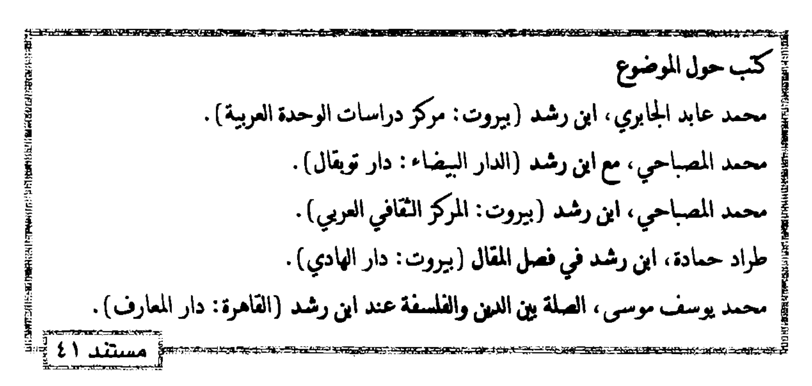
٥. مسألة السّببيّة

إنّ العالم في نظر ابن رشد خاضع بجميع ما فيه لنظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه. وبما أنّ علاقة الله بالعالم، علاقة العلّة بالمعلول، وجب أن يكون كلّ شيء فيه مقيّدًا بنظام وترتيب. فالله هو الصّانع الحكيم ويعتني بمخلوقاته، ومن شأن الصّانع أن يرتّب الجواهر والأعراض ترتيبا محكما. ويعتقد ابن رشد أنّ الموجودات قسمان: جواهر وأعراض. فالجواهر لا يصنعها إلاّ الله، وأمّا الأعراض فتتولّد من الأسباب الطّبيعيّة المقترنة بالجواهر. إنّ الله مثلا يخلق السّنبلة، والزّارع يفلح الأرض، ويعدّها لتلقي البذار. ولهذه السّببيّة الطّبيعيّة، أساسان: طبيعة العقل، وحكمة الله وعنايته.

٦. إشكاليّة القضاء والقدر

جاء ابن رشد بحلّ وسطيّ: «إنّ الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضّاد، لكن لمّا كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتمّ لنا إلاّ بمُؤَاتاة الأسباب التي سخّرها الله لنا من خارج، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تابعة لأمرين: أحدهما إرادتنا، والآخر موافقة الأسباب التي من خارج هذه الإرادة. ولمّا كانت الأسباب التي في الخارج تجري على نظام محدود، وجب أن تكون أفعالنا أيضًا جارية على نظام محدود». فموقف ابن رشد يجعل الاكتساب (أي قدرة الإنسان على أفعاله الخاصّة داخل الأسباب والمسبّبات التي سخّرها الله من خارج) متعلّقا بإرادة الإنسان من جهة، وبالارتباط بين الأسباب والمسبّبات التي في الخارج، من جهة أخرى.

وغيرها من المسائل، التي سيتم الإسهاب في الحديث عنها عند معالجة قضايا ومسائل العلوم العقلية.



كتب حول الموضوع

محمد عابد الجابري، ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).

محمد المصباحي، مع ابن رشد (الدار البيضاء: دار توبقال).

محمد المصباحي، ابن رشد (بيروت: المركز الثّافي العربي).

طراد حمادة، ابن رشد في فصل المقال (بيروت: دار الهادي).

محمد يوسف موسى، الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (القاهرة: دار المعارف).

مستند ٤١

ج- الفلسفة الإشراقية

أولاً: سبب التسمية

اختلف الباحثون في سبب التسمية، فقال بعضهم:

إن سبب ذلك هو أن العلم نور يشرق في قلب العارف، بينما رأى بعضهم الآخر: إنّ التسمية ناتجة عن الناحية الجغرافية التي تشير إلى الشرق الذي تنتمي إليه الفلسفات التي تعتمد الكشف. ومنهم من اعتبرها نوعًا من التشبيه فكما الشمس تشرق فتضيء على الموجودات وتكشفها، كذلك هذا النوع من الفلسفة يكشف عن الحقيقة.

كتب شمس الدين الشهروري:

إن فلسفة الإشراق هي فلسفة الفيض وهي تستند على الكشف أو هي فلسفة المشرقيين الفرس كما تسمى ويضيف موضحًا أنها تعدل نفس الشيء منذ أن كانت فلسفتهم تعتمد على الكشف والذوق ولذلك فهي مرتبطة بالإشراق والذي هو تجلّ لأنوار العقل في مبادئه الأولية وانبثاقها من الأرواح الصافية عند تحررها من مسألة الجسمانية.

اعتمد الفرس في فلسفتهم على الحدس والكشف وقد فعل الفلاسفة اليونانيون نفس الشيء باستثناء أرسطو ومدرسته والذي اعتمد الفكر والقياس المنطقي.

مستند ٤٢

ثانيًا: تاريخ ظهور هذه المدرسة

لم تخلُ الفلسفة الإسلامية من عناصر ذات طابع صوفيّ أو شهوديّ في معظم مدارسها، لذلك من الممكن، أن نتحدث عن إرهاصات اشراقية منذ الفارابي، ولكن الانطلاق الحقيقيّ لهذه المدرسة ظهر مع ابن سينا في الكتاب الثامن من **الإشارات والتنبيهات**، الذي أشار فيه إلى معرفة تتعدى العقل، وهي المعرفة الشهودية، وهو ما انعكس في رسالة حي بن يقظان، وكما يظهر هذا النمط من التفكير من خلال عنوان كتابه **منطق المشرقيين**، الذي يشير إلى بداية توجه، لكنه لم يتبلور بشكل نهائي معه.

لذلك، المؤسس الحقيقي للفلسفة الإشراقية هو شهاب الدين السهروردي المقتول بحلب على يد صلاح الدين الأيوبي، الذي أفرد كتابًا كاملًا، يشرح فيه حكمة الإشراق بشكل واضح، يقوم على أسس وقوانين ومنهجيات.

شهاب الدين السهروردي:

فيلسوف الاشراق، ولد في سهرود، نشأ في مراغة نشأ في مراغة حيث تلقى علومه في الفلسفة والحكمة، كما تعرف على علم الفلك، ومال إلى التصوف، رحل إلى حلب، وهناك اتهم بفساد دينه والحاده، فأمر صلاح الدين ابنه الظاهر حاكم حلب بقتله، فعلم السهروردي بالأمر فطلب من الظاهر بمنع الطعام والشراب عنه حتّى الموت، فكان له ذلك، فمات سنة ٥٨٦هـ في قلعة حلب.

مستند ٤٣

ثالثًا: السهروردي وفلسفة الإشراق

لم تنطلق هذه المدرسة من الأسس نفسها التي انطلقت منها الفلسفة المشائية، بل كانت تبتعد عنها ابتعادًا كبيرًا. فلهذا نجد أن ما كان له أهمية خاصة في المدرسة المشائية- وهو النظر والاستدلال- لم يعد هو المحور واستعيض عنه بالشهود والمكاشفة المبنية على التصفية والتزكية.

ويمكن القول: إن ظهور المدرسة الإشراقية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، يؤلف انعطافة أساسية في تاريخ هذا الفكر، حيث أدى إلى ولادة اتجاه يقوم على المزاوجة بين العقل والكشف، فالعلوم الإلهية تكمن في تهذيب النفس والمداومة على الأمور المقربة إلى عالم القدس والطهارة. ولكن هذا لا يعني رفض الاستدلال العقلي، فالسهروردي رأى هذا العلم ضروري في المقدمات الموصلة إلى حقيقة الحكمة الكشفية.

لذلك قسم السهروردي الحكماء إلى طبقات:

١- حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث، وهو حكيم اكتفى بتهذيب النفس، ولم يحصل العلوم الاستدلالية.

٢- حكيم بحّاث عديم التأله، وهو حكيم اكتفى بالاستدلال والبرهان العقلي.

٣- حكيم الهي متوغل في التأله والبحث، وهو أجود أنواع الطلبة، لأنه جمع الاستدلال إلى الكشف.

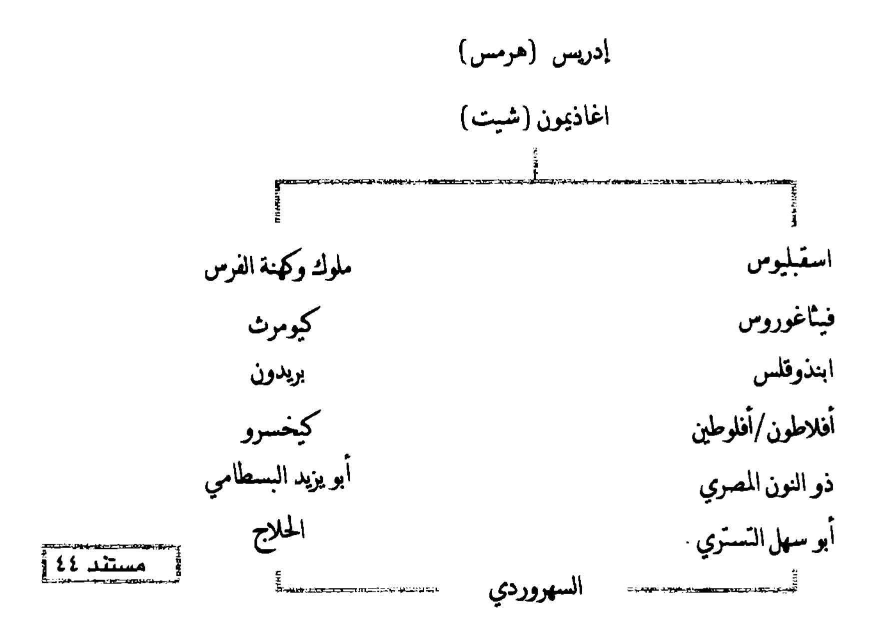
ويعتبر السهروردي حكمة الاشراق الديانة الأساس التي أنزلت على الأنبياء، فالله عزّ وجلّ عندما أنزل الدين أنزل معه الفلسفة من خلال الرسالة التي أرسلها مع النبي إدريس (ع) أو (هرمس) بلغة أخرى، بعد ذلك انطلقت باتجاهين وهما الشرق والغرب .

الشرق : عبر حكماء فارس والهند والبابلية ومصر .

الغرب : انطلقت من مصر إلى اليونان (أفلاطون) .

ولكن هذه الفلسفة التوحيدية حوِّرت وتحوّلت إلى الثنائية عبر الزرداشتية. أما في الغرب فقد وصلت الفلسفة إلى ذروتها في عهد أفلاطون ولكنها تلقت ضربة قاصمة على يد أرسطو لأنه أبقى فيها العنصر العقلي فقط.

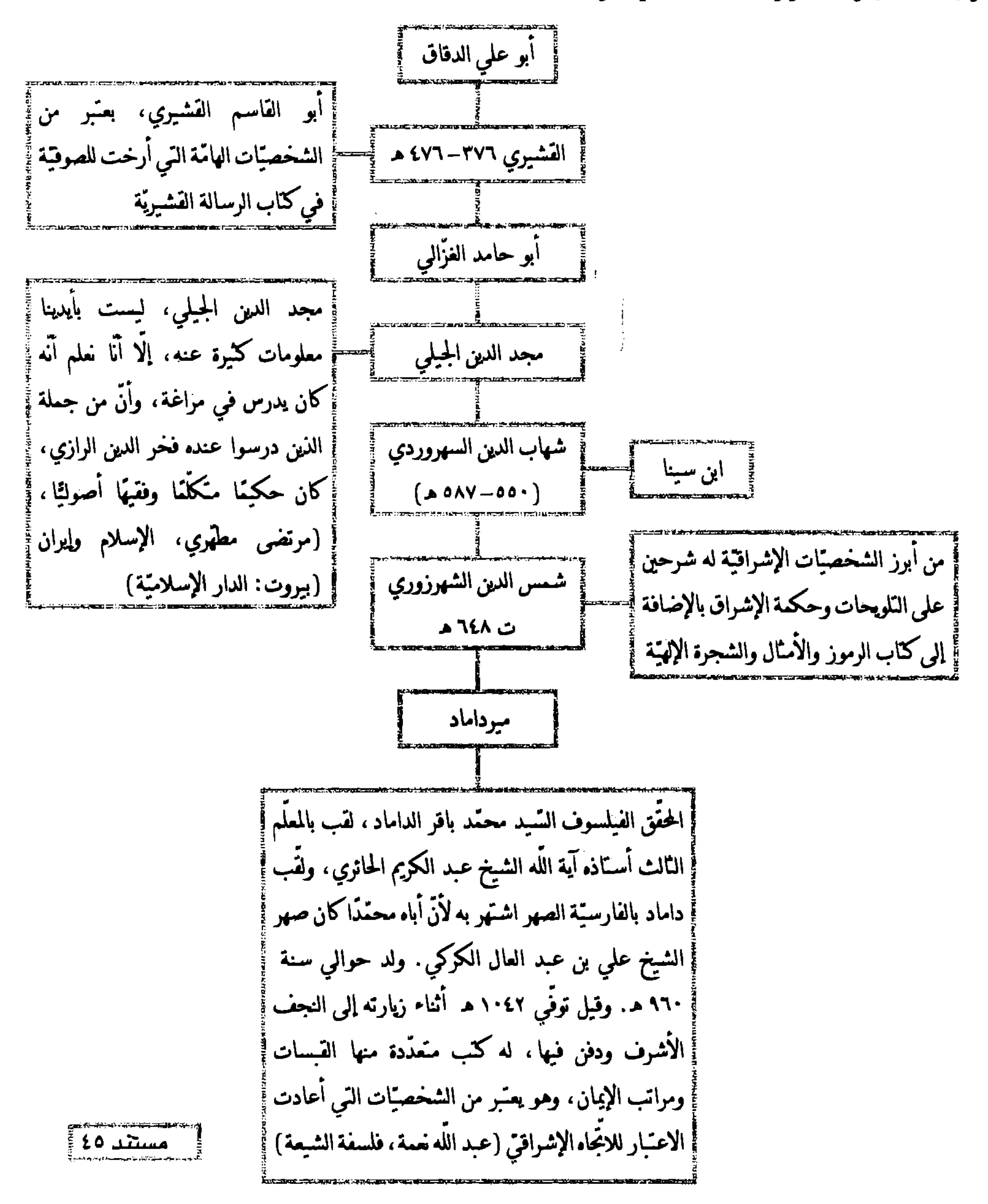
بالتالي، فالفلسفة الإشراقية، ستعيد الفلسفة إلى نقاوتها الأولى، أو الأصول التوحيدية التي كانت تقوم عليها عبر جمع الأصول المتفرقة من المدرستين اللتين انقسمت إليهما.



رسم بياني للسهروردي يوضح فيه اتجاهات الفلسفة الإشراقية

اعتبر السهروردي أنّ هذين الفرعين (التستري والحلاج) التقيا عنده بعد انقسام الفلسفة الإشراقية وانه أعاد إحياء الحكمة الإشراقية كما أنزلت على النبي إدريس (ع) .

رابعًا: شجرة تطور الفلسفة الإشراقية



خامسًا: أهم الأفكار

١ - نقد الفلسفة المشائية: قدمت الفلسفة الإشراقية نقدًا حقيقيًّا للفلسفة المشائية، ومن أبرز هذه الانتقادات:

أ- رفض التعريف الأرسطيّ بالحدّ لأنّه تحصيل حاصل.

ب- حصر الأعراض التسعة بأربعة هي: النسبة/ الكيف/ الكم/ الحركة.

ت- انتقاد أرسطو لعدم تسليمه بعالم الأنواع العقلية (عالم المثل)، ولأنّه جرّد الأشياء في الدرجات العليا من الوجود عن كلّ حقيقة.

ث- انتقاد نظرية أرسطو في المادة والصورة، الذي يعتبر أساس الفلسفة الطبيعة عند المشائين، فالعالم عنده عبارة عن درجات من النور، والأجسام ليست أكثر من هذه الظلمة أو الحجاب الذي يحول دون نفاذ النور.

واعتبر السهروردي الصورة الأرسطية عبارة عن الملاك؛ أي النور الذي يحتوي عليه كلّ جسم.

ج- يعترض على دليل المشائين على خلود النفس كونه ضعيف، وتناول دراسة النفس من وجهة نظر مختلفة، حيث يهتم بأصلها السماويّ وتعاسة وصفها الحاضر وطريق انعتاقها وسعاداتها.

ح- انتقد نظريتي البصر حيث أنّ الإنسان يبصر الشيء المضيء، حيث تضيء نفس الرائي بالشيء المنير وتتألق بنوره.

٢-عقيدة أسبقية الماهية: يبدو أن السهروردي نفسه لم يستعمل هذا المصطلح وآخر ترجمة صنفت وجوده(أسبقية الماهية) بالتناقض مع ملا صدرا (لأسبقية الوجود) هذه القضيّة تظهر من تقسيم ابن سينا المشهور للماهية ووجود الشيء الحقيقي.

برهن السهروردي أن وجود التصنيف الذهني الصحيح لا يتضمن الوجود الحقيقي المطابق له في الأشياء المادية وبكلمة أخرى فإن المفاهيم الميتافيزيقية كالوجود، الضرورة، الوحدة كانت مجرد اعتبارات عقلية والموجودات الفردية المادية فقط هي الموجودات الحقيقية .

يبدو من الواضح في الختام أن السهروردي نفسه أن السؤال حول الأشكال الأفلاطونية قد أصبح هو القضيّة التي توحده وقدماء الفلاسفة ضد الأرسطية (المشائية) ولذلك فإنه يرى أن هذه الأشكال ليست كينونات معرفية لكنها تفسير ميتافيزيقي للنظام في الكون فهو يستنبط هذه القضيّة بمصطلحات عديدة من خلال أفكار روحية.

الشهرزوري: هو شمس الدين الشهرزوري، من أعلام القرن الثالث عشر ، كاتب سيرة حياة السهروردي والشارح الأول لكتاب **حكمة الإشراق**.

مستند ٤٦

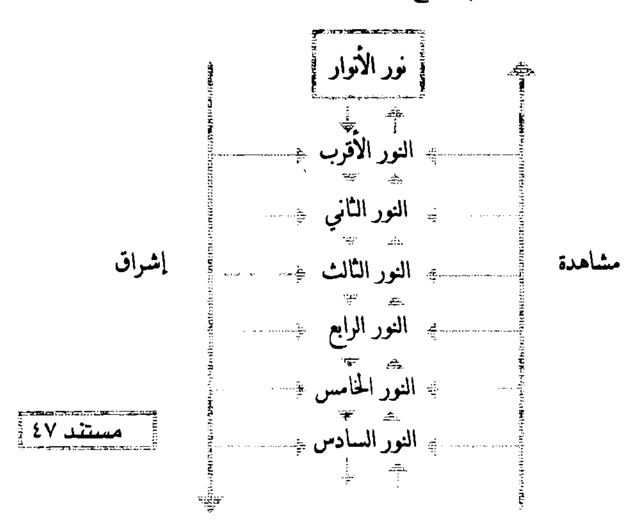
٣- النور وعالم الوجود: إن الوجود بأسره عند السهروردي، ليس إلا نورًا تتفاوت درجات شدته، لذلك هو لا يحتاج إلى تعريف، لأن المرء يعرّف الغامض بالواضح، وليس هناك أوضح من النور، ولكنّ هذا النور يتفاوت بحسب درجاته فهناك نور في حقيقة نفسه ونور ليس في حقيقة نفسه. والأول إما ليس هيئة لغيره وهو النور المجرد، وإما هيئة لغيره وهو النور العارض. والثاني إما مستغن عن المحل وهو الجوهر الغاسق وإما هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانية، فالنور المحض نور في نفسه ولنفسه، والنور العارض نور في نفسه ولغيره.

وهذا الترتيب تنازلي من الأعلى إلى الأسفل، أو من النور إلى الظلمة. وهو بهذا يلتقي مع نظرية

الفيض عند الفلاسفة التي تفيض فيها الموجودات من الواحد المجرد حتى العناصر الأربعة وعالم الأجسام، فنور الأنوار عند السهروردي هو الله في الدين وواجب الوجود عند الفلاسفة، والأنوار هي العقول، والأنوار القاهرة هي عقول الأفلاك، والأنوار المجردة هي النفوس الإنسانية والجوهر المظلم أو الغاسق هو الجسم، وعالم البرازخ هو عالم الاجسام.

عليه، الكون بكلّ ما فيه يصدر عن نور الأنوار دون أن يكون هناك اتصال ماديّ أو جوهريّ، وهو عبر تراتب الأنوار النازلة يجعل لكل شيء خليفة قائم عليه. مثل نور الشمس في السماء، والنار في العناصر، ثم نور العظمة أو النور الإسفهبذي في نفس الإنسان، حتى لتتجلى مظاهره سبحانه في كل مكان وتشهد جميع الأشياء بحضوره.

هذا، ويلاحظ الباحث في فلسفة الإشراق انقسام الملأ الأعلى إلى نظامين طوليّ وعرضيّ. وعلى رأس النظام الطوليّ، يقف الملائكة المقرّبون وأعلاهم يسمّى بهمن، والنور الأعظم أو النور الأقرب. وبعده الملك المقرّب الأدنى له، الذي يتلقّى الفيض عنه كما يتلقّاه عن نور الأنوار أيضًا. وهكذا دواليك حتّى يكتمل النظام الطوليّ الذي يلقّب كلّ من أفراده بالنور القاهر. ويطلق على هذا النظام عالم الأمهات. ويتميّز هذا النظام بكون كلّ نور برزخ بين النورين الأعلى والأدنى، فهو يؤدّي دور الحجاب الذي يخفي نور الطبقة العليا ويظهره في وقت واحد. فيخفيه بمعنى أنّه لا ينتقل بكامل شدّته، ويظهره بأن يسمح لمقدر معيّن من الانتشار أو الإشعاع بالنفاذ.



وعن هذا الجانب الطولي تنجم الكواكب الثابتة ومن خلالها الأفلاك السماوية الاخرى، وعليه فالسماوات الظاهرة تجسيد للجواهر الملائكية؛ ويمكن اعتبارها في الحقيقة تبلورًا للناحية العدمية في الملائكة المقربين، أو حرمانها، أو انفصالها عن نور الأنوار.

أما في النظام العرضي الذي يقابل عالم الأنوار الأصلية ينجم عنه عالم الأنواع الأصلية أو المثل الأفلاطونية. وأفراد هذا النظام لا تنتج عن بعضها كما في النظام الطولي، إنما توجد إلى جنب

بعضها. فكل ما في الوجود في العالم الظاهر طلسم أو صنم لأحد الانواع. وهذه الأرباب قسمان: أحدهما، يحصل عن طريق المشاهدة والآخر عن طريق الإشراق. أما ما يحصل بالطريق الأولى فهو يمثل أرباب أنواع العالم المثالي غير الحسي: «الصور المعلقة» أو «المثل المعلقة»، وهو عالم يقع وسطًا بين عالم الأنوار العقلية وعالم المحسوسات، فهو عالم ليس نوراني ولا ظلماني، ولا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة. وأما ما يحصل بطريق «الإشراق»، فهو يمثل «أرباب أنواع العالم الحسي»، ومصدر الفرق بينهما أن الأنوار المشاهدية اشرف من الإشراقية، والعالم المثالي أشرف من العالم الحسي. لذلك وجب صدور العالم المثالي عن المشاهدة، وصدور الحسي عن الاشراق.

هذا، وينتح عن أرباب أنواع العالم الحسي:

١- أرباب الأصنام الفلكية.

٢- أرباب طلسمات البسائط والمركبات العنصرية.

ويمكننا القول: ينشأ عن النظام العرضي نظام ملائكي أوسط، من شأنه أن يتصرف كخليفة ويحكم على الأنواع مباشرة. وتسمى أعضاء هذا النظام الوسطي، الأنوار المدبرة. وهذه الملائكة تحرك الأفلاك بواسطة العشق وتحرس جميع الكائنات من معادن ونباتات وحيوانات والإنسان، الذي خصّ بالأنوار الإسفهبذية.

إن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهي آثار وظلال لأنواع وهسئات نورية عقلية. فإذ أعدّت الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية، افاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد، هيئاته العقلية المناسبة للإعداد الجرمي الشعاعي المناسب أيضًا له... وعلى الجملة، فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب، فهو من العالم النوري المثالي.

سادسًا: الإشراقية بعد السهروردي

أول مدافع بارز عن فلسفة السهروردي كان الشهرزوري الذي اشتهر في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي وكما يبدو فانه كانمؤلفا للعديد من الأعمال المقروءة بشكل واسع .

لقد بقي الشهرزوري شخصية غامضة نوعًا ما وعلى العكس من بعض التواريخ فهو لم يكن بالتأكيد تلميذًا مباشرًا للسهروردي ولم يكن قد تعلم بواسطة أحد من تلاميذه لكن يبدو من الواضح في مقدمة تعليقه على فلسفة الإشراق أن معرفته بالسهروردي كانت عن طريق الكتب (القراءة). تعليق الشهرزوري على فلسفة الإشراق كان الأساس لتعليق قطب الدين الشيرازي العالم المعروف والذي كان تلميذا لنصير الدين الطوسي .

والشارح المبكر الآخر لفلسفة الإشراق كان اليهودي المتحول إلى الإسلام ابن كمونه حيث كان كتابه **الجديد في الحكمة** جزء من الفلسفة الإشراقية والذي كتب شرحا على مؤلفات أخرى للسهروردي كالتلويحات.

في حوالي بداية القرن السادس عشر الميلادي لم يعرف إلا القليل حول فلسفة تلك الفترة لكن

الإحياء الرئيسي لفلسفة الإشراق كان مقترنًا بما تسمى بـ(مدرسة أصفهان) في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر والذي رافقه الرغبة في إحياء العلم الزرادشتي في الهند في نفس الفترة.

لقد برز الاهتمام بالسهروردي من قبل طلاب مدرسة أصفهان والذي كان اهتمامًا فلسفيا كبيرا. لقد كان الداعية العظيم لأفكار السهروردي هو الميرداماد (١٠٤٠ هجرية ١٦٣١ ميلادية) حيث اعتبر تلميذه ملا صدرا (صدر المتألهين) من أهم الفلاسفة الإسلاميين في الفترة التي تلت حيث أنه انفرد عن الميرداماد والتقاليد الإشراقية ببعض النقاط الهامة وأهم قضيّة كانت هي الحقيقة وأسبقية الوجود بينما اعتبر السهروردي وأتباعه الوجود اعتباريًا (وجود سببي) ينتج بنشاط العقل لكن ملا صدرا اعتبر أن هناك نوعًا عميقًا من الوجود لم يطبقه السهروردي في نقده لابن سينا ولذلك فإنه من الطريف القول إنه في التقاليد الفلسفية الإيرانية أن هناك جناحان للتقاليد الإشراقية : الأول ظل وفيًا للسهروردي في قضيّة أسبقية الماهية والآخر يقوده ملا صدرا والذي ينتقد السهروردي في عدة نقاط لكنهم ظلوا يعرفون عن أنفسهم بنفس المصطلحات للقضايا التي وضعها السهروردي من قبل .

ومنذ ملا صدرا، انقسم الفلاسفة الإيرانيون بشكل كبير بين مؤيدين لملا صدرا وبين رافضين لنقد ملا صدرا للسهروردي مع رجحان كفة المؤيدين عمومًا حيث تجد كلا المدرستين في إيران إلى يومنا هذا .

مازالت فلسفة الإشراق تدرس في الأكاديميات اللاهوتية في الهند. لقد ألهمت السمات الميثيولوجية لكتابات السهروردي مجموعة من المثقفين الفرس والذين يقودهم الكاهن الزرادشتي أدهر كيوان .

كتب حول الموضوع

سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين** (بيروت: دار النهار) .

محمد علي أبو ريان، **أصول الفلسفة الاشراقية** (بيروت: دار الطلبة الجامعيين، ١٩٦٨) .

ابراهيم بدوي، **السهروردي** (بيروت، دار العلم) .

مستند ٤٨

د- الحكمة المتعالية

أولاً: سبب التسمية

تعتبر الحكمة المتعالية اتجاهًا فلسفيًا متكاملًا، ويعتبر صدر الدين الشيرازي مؤسسه، وإن كانت التسمية قد ظهرت للمرة الأولى مع ابن سينا، الذي استخدم هذا المصطلح للإشارة إلى منهجية العلوم التي تبحث الحقيقة وتريد الواقع بأسلوب تكاملي تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى، والتي تفتح أمام الإنسان مجالات وطرق ميادين للوصول إلى الحقيقة ونيل الواقع، ولذا وصفها بالمتعالية من حيث أسلوبها ومنهجها كما من حيث هدفها ومرامها ومبتغاها وهو تهيئة النفس الإنسانية للتكامل والتقرب من الحقيقة والواقع. وهذا الأمر نجده في عمل صدر الدين الشيرازي، حيث عمل على منهجية مختلفة عن كلّ المدارس السابقة عليه، فهو ليس مشائيًا بحتًا، ولا صوفيًا، ولا كلاميًا، وليست فلسفة تجميعية بل لها بناؤها الفلسفي المتشخص، فهي بحق مزيجٌ من كلّ المناهج والمدارس.

أساتذة صدر الدين الشيرازي

١- بهاء الدين العاملي: ولد بهاء الدين العاملي في مدينة بعلبك سنة ٩٣٥هـ.ق١٦٠٣م، وهاجر إلى ايران برفقة أبيه الذي كان من تلاميذ الشهيد الثاني، وبدأ هناك بتحصيل العلوم في مدارس قزوين وخرسان، واشتهر خلال فترة بسيطة ووصل إلى منصب شيخ الإسلام، وكان من أبرز علماء عصره في الرياضيات والفقه والكلام. . .وتتميز أعماله بالسهولة، وهو من العلماء الذين حاولوا تسهيل العلوم.

٢- الداماد: المير محمد باقر بن المير شمس الدين محمد الحسيني الأسترآبادي ت١٠٤٠هـ.ق ١٦٣١م، من كبار الفلاسفة، لقب بالمعلم الثالث، ولقب بالداماد بسبب زواج أبيه من بنت أحد علماء عصره، فأخذ الناس ينادونه بالداماد أي الصهر.

٣- الفندرسكي: المير الفندرسكي ت١٠٤٩هـ.ق ١٦٤٠م فيلسوف، اشتهر في عصره بسبب تدريسه الحكمة، لم يترك أثرًا متكاملاً مكتوبًا، وكل ما هو متداول مجموعة من الحواشي، ويقال إنه هو من قام بترجمة الفيدا من اللغة السنسكريتية إلى الفارسية.

مستند ٤٩

ثانيًا: صدر الدين الشيرازي

كان أبوه إبراهيم بن يحيى القوامي من أصحاب النفوذ والثروة وحاكمًا من جانب الحكومة الصفوية المركزية على أقليم فارس، وقد تربّى «صدرا» في أحضان والده، ونال منه كل عناية واهتمام، وعندما توفي الوالد، رحل إلى أصفهان عاصمة الدولة الصفوية في ذلك الزمن، حيث مال إلى كبار العلماء لتلقي العلم والمعرفة، ومن هناك بدأت رحلته الفعلية مع العلم، التي يمكن تقسيمها إلى ثلاث مراحل:

١- تميزت هذه المرحلة بتتبع العلم من مصادره كافة، وتتبّع آراء الفلاسفة والمتكلمين ومناقشتها، وفهم مقاصدها، وتنتهي هذه المرحلة بانتقاده لبعض مدعي العلم، ويقرر العزلة.

٢- بدأت مع العزلة والانقطاع والعبادة والتفكير والتأمل في قرية «كوهك».

> يقول الشيرازي عن هذه المرحلة: «اشتعلت نفسي لطول المشاهدات اشتعالاً نوريًا، والتهب قلبي لكثرة الرياضيات التهابًا قويًا. ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلت بها خفايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الآحدية. وتداركتها الألطاف الإلهية. فاطلعت على أسرار لم أكن اطلعت عليها إلى الآن، وانكشف لي رموز، لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والأعيان» (صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة (بيروت: إحياء التراث العربي، لا تاريخ)، الجزء ١.
>
> مستند ٥٠

ما هو المؤشر الذي يشير إليه هذا النص؟

٣- دور التأليف، حيث عرض الشيرازي لفلسفته، وعن هذه المرحلة يقول: إن الله ألهمه أن يخرج من عزلته، ويعلن على الناس ما شعر به وما أفاضه عليه».

ثالثًا: نظامه المعرفي

تختلف العلوم بين قطاع معرفي وآخر، فلكل طرف طريقته الخاصة في تناول المسائل، لكن الفلسفة الصدرائية، تخطت كل هذه الأسس التقليدية، وقامت ببناء منهجي جديد، يقوم على التعدد المنهجي، حيث نلاحظ استخدامه للمنهج الكلامي والفلسفي والشهود. فالحكمة المتعالية تجد تكاملها في الجمع بين الإدلة المذكورة، وتتعرض للجميع مع الحفاظ على استقلال كل واحدة منها. وأما في مقام التقييم الداخلي فإن الحكمة المتعالية تعتبر أن الأصالة للقرآن، وتشاهد كافة الأمور غير منفكة عن محور الوحي.

النتيجة هي أن جامعية الحكمة المتعالية تتمثل في أنها تروي عطش أهل الشهود وتوصل أصحاب البحث إلى العلم اليقين، على عكس العلوم الأخرى. بناءً على ذلك فالحكمة المتعالية هي الحكمة الوحيدة التي يقتنع بها الحكيم وأهل الشهود وأهل النظر .

مباني فلسفة صدرا

تقوم فلسفة «صدرا» على عدد من المباني الأساسية، التي تعتبر مدخلاً في فهم النص الصدرائي، وسنقوم بعرضها بشكل سريع:

ا- أصالة الوجود

تعتبر مسألة أصالة الوجود من المسائل المركزية في فلسفة الشيرازي؛ فالجهل بحقيقة وأحكام الوجود يؤدي إلى الجهل بالعديد من المباحث الفلسفية الأخرى، بالأخص علم النفس ومعرفة المبدأ والمعاد، كما أن هذه المسألة أصبحت من المسلّمات، فلم يخالفه احد من الحكماء المشهورين، ويقصد من كون الوجود أصيلا هو كونه منشأ للآثار ، واعتباره موجودًا بذاته، وامتلاكه العينية ، وتأليفه الواقع.

يعتقد صدر المتألهين أن مفهوم الوجود مشترك معنوي وحقيقته هي حقيقة واحدة سارية وجارية

في تمام الوجودات؛ وبناء على هذه النظرية فالوجود ليس واحدًا محضًا، وليس متباينًا بتمام ذاته، بل الوجود حقيقة واحدة، وفي عين وحدتها لها مراتب مختلفة، بحيث إن ما به الاشتراك وما به الامتياز في تلك المراتب يعود إلى نفس الوجود. ثم إن درجات ومراتب الوجود شبيهة بدرجات ومراتب النور الذي هو واحد في حقيقته، ومتعدد بحسب المراتب والدرجات. بعض الوجودات تقع في أعلى حد ومرتبة من الشهرة والقوة والنورانية، كالواجب تعالى، وبعض الوجودات تقع في أسفل درجة، وهذه الدرجات النازلة من الوجودات الإمكانية جميعها من الشؤون والمراتب النازلة لدرجة الواجب العالية، لا بل هي مظاهره المختلفة.

يعتقد صدر المتألهين أن النسبة بين وحدة الوجود وكثرة الموجود هي كالنسبة بين الشمس وأشعتها، أشعة الشمس ليست بشمس، ولكنها ليست شيئًا آخر غير الشمس. بناء على ذلك فالعالم ليس فقط واحدًا في عين كثرته، بل يملك مراتب مختلفة. وهكذا، تمكن صدر المتألهين من خلال اثبات الوحدة التشكيكية للوجود ان يرسم خط البطلان على إشكالات المشائين على مسألة التشكيك، ويطرح مسألة الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة. بناء على ذلك فالوحدة في الكثرة عبارة عن سير نور الوجود في قوس النزول، ولا يشاهد العقل سوى حقيقة الوجود في كافة المظاهر والمجالي المختلفة، وظهوره في كل موجود بعد رفع الحدود والقيود وصرف النظر عن التعينات «ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه». وأيضًا الكثرة في عين الوحدة عبارة عن رجوع الموجودات إلى واجب الوجود في قوس الصعود؛ بعد نزع كافة التعينات والقيود والحدود في مراتب استكمال جميع الخلائق : إنا لله وإنا إليه راجعون .

٢- الحركة الجوهرية

أدخلت نظرية الحركة الجوهرية ولأول مرة عنصرين أساسيين في الفكر الإسلامي، الأول: تاريخية الوجود، والثاني: التبدل والتغير الداخلي في عين السكون الخارجي لهذه الشجرة المباركة التي تطفي على فكر وذهن الموحد واحدة بعد أخرى فتسانده في مسيرته العملية ليتمكن من التقدم في مسيرة القرب إلى الله ورضاه، حيث إن جميع موجودات العالم لا تتحرك إلا إليه وهكذا يحصل التقدم يوما بعد يوم لتقدم البشرية.

خالف «الشيرازي» المشهور، وأكد وقوع الحركة في الجوهر، واعتمد في رأيه على نوعين من الأدلة: عقلية ونقلية.

- **الأدلة العقلية:**

وقوام هذه الأدلة بديهيتان أوليتان:

البديهية الأولى هي، أن الحركة في العرض تنتهي إلى الحركة في الذات، وهذا ما أثبته صدر المتألهين في بيان كيفية الحركة، حيث يقول إنه يجب أن تنتهي كل الحركات العرضية إلى حركات جوهرية، فكل حركة في الكم والكيف، أو العرض والأين، هي حركة في موضوع عرضي، ومن الضروري أن تنتهي إلى الحركة في الذات والجوهر.

من هنا، فكل تغيير وتبدل في أعراض الجسم دليل على التبدل في ذاته وجوهره، كالحركة التي تسبب نمو التفاحة يجب أن تكون في ذاتها حتّى تظهر في عرضها وظاهرها أيضا.

لكن هناك حركة في بعض الأشياء لا نشعر بها ظاهريًا، مثل الحركة الدائمة في روح الإنسان الناتجة عن اتصال الأجزاء المتحركة وتعاقبها، بحيث لا يتسنى للناظر أن يدرك التحول في ظاهر الجسم.

البديهية الثانية، وتتمثل في التناسب والانسجام بين العلة والمعلول، وهذا التلازم يوجب النسبة بينهما، بمعنى أن علة الشيء الثابت ثابتة، وعلة الشيء المتغير متغيرة، فسبب الحركة في كمية المادة مثلاً، هو القدرة الذاتية للجسم، فالجوهر الذاتي إذًا هو علة الحركة في الكمية. استنادًا إلى لزوم التناسب بين العلة والمعلول، فذات الأجسام في تجدد وتبدل دائمين، كي تتمكن من إحداث التجدد في الكمية والكيفية والأوصاف العرضية المتعلقة به. يقول الحكماء في هذا الباب : «وجود العرض في نفسه، عين وجوده لموضوعه»، بمعنى أن العرض ليس وجودًا مستقلاً بحد ذاته بل يتبع الجوهر، فصفة التجدد والحدوث في الأعراض ناتجة عن صفة التجدد والحدوث في الجوهر.

استنادًا إلى هاتين البديهيتين، نصل إلى أصول الأدلة العقلية التي أوردها الملا صدرا:

أولًا: تقسيم القوة المحركة وإثبات المحرك العقلي

القوة المحركة للجسم إما يكون ذاتيا، كما هو في النفس المنفعلة التي هي مصدر تحريك الجسم الفلكي، وإما بواسطة وسيلة أخرى.

فصدور الحركة عن المحرك، يرجع إلى أن الذات لها صفتان ذاتيتان هما: التغيير والحركة، بمعنى أن إيجاد الذات هو بعينه ايجاد الحركة، وايجاد الحركة هو بعينه إيجاد الذات، وهما يحدثان بصورة متصلة، مثال على ذلك: اتصال واتحاد وجود النار والحرارة.

يستنتج من الأصل الأول بأن كل الحركات يجب أن تنتهي إلى محرك تكون الحركة صفة ذاتية له، وإلا لزم التسلسل في الحركات والمتحركات، وهنا يسلم صدرا بمحرك لا يتحرك، ليتخلص من دوامة الحركة، فيثبت بأن كل محرك ذي حركة تكون له أبعاد معينة ومقادير متناهية. لذلك كل المتحركات يجب أن تنتهي إلى محرك غير متحرك، ومحرك ذاتي للمتحرك اللامادي يتم بطريقتين: الأول برهان تناهي الأبعاد، والثاني برهان تناهي العلل والمعلولات .

ننبه هنا إلى أن الشيرازي، بناء على هذا النمط من البراهين، يقسم المحرك إلى نوعين: مباشر وغير مباشر، ويقصد بالمحرك غير المباشر المحرك العقلي الذي لا يحرك مباشرة، بل يحدث الجوهر المحرك بالذات.

ثانيًا: المبدأ القريب للحركة أو فاعلها المباشر

وهو نفس القوة الذاتية والطبيعية الخاصة بالجسم، بمعنى أن الحركة في شيء هي دلالة على نقصها، والحركة هي السير من النقص إلىالكمال، ومن القوة إلى الفعل، ولا يمكن أن توجد حركة في جوهر عقلي مجرد، لأنه كامل.

ثالثًا: صحيح أن الحركة هي حدوث وعدم حدوث، ولكن الحدوث والعدم ذاتيان في الطبيعة لا ينفصلان عنها، لذلك فالطبيعة والحركة متلازمتان، لذا تحدث الحركة في الجوهر، وتبعث التجدد في الصورة.

- **الأدلة النقلية**:

يعتبر صدر الدين أن الحركة الجوهرية من صلب العقيدة الاسلامية، ويرد على منتقدي مذهبه، بقوله: «فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلم، فأول حكيم قال في كتابه العزيز، وهو أصدق الحكماء ﴿ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ ﴾ وقال ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ وقوله إشارة إلى تبدل الطبيعة ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ ﴾ وقوله ﴿ تَبْدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ...

وفي كلمات الأوائل تنبيهات وتصريحات، فقد قال معلم الفلسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا ومعناه المعرفة الربوبية: انه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتًا قائمًا مبسوطًا كان أو مركبًا، إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك أن من طبيعة الجرم السيلان والفناء، ولو كان العالم كله جرمًا لا نفس فيه ولا حياة، لبادت الأشياء وهلكت، هذه عبارته، وهي ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال، وان الاجسم كلها بائدة زائلة في ذاتها».

إن الحركة الجوهرية أضيفت إلى الحركة المعتادة في باقي المقولات عند سائر الحكماء، ويستعين بها الشيرازي لحل المشاكل المتعلقة بالحادث والقديم، والحدوث والمعاد الجسماني، وتكامل النفس، ويستدل في هذا الباب على أن جميع الموجودات تسعى إلى بلوغ الكمال، وكل مرحلة انتقالية هي للتخلص من نقص ما والحلول في كمال ما. ولكن ماهية الشيء لا تفنى، لأن لكل شيء وجهين، وجه في العالم الأعلى لا يتغير، ووجه متغير في العالم الأدنى، وهذا الأخير هو الذي تقع فيه الحركة الجوهرية، وتنقله من حالة إلى حالة، وتغير أجزاء صورته حتّى ما بعد الحياة .

وأخيرًا، وردت فكرة الحركة الجوهرية في رسالة الأصول الثلاثة في أكثر من مكان، منها تقسيم الشيرازي للنفس إلى ثلاثة أقسام: بهيمية وسبعية وشيطانية، ويقول لا يمكن للنفس أن تخرج من ظلمة هذه القوى إلا بنور الإشراق الساطع من تعاليم النبي والهداية المتصفتان بالحكمة، كما ورد في الآية ﴿ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ .

ويؤكد الشيرازي بأن للنفس القدرة للخروج من الظلمة لبلوغ اليقظة الإنسانية عبر مراحل، هي الجمادية والنباتية والحيوانية والشيطانية، وبعد بلوغ النفس مرتبة اليقظة الإنسانية، تصبح مستعدة لميقات النشور - أي يوم القيامة - بواسطة العلم والعمل والتقوى والايمان .

كذلك استدل «صدرا» بكثير من الأحاديث، التي تثبت وجهة نظره في الحركة الجوهرية: «القبر أول منزل من منازل الآخرة».

واعتبر «صدر الدين»، أن الصفات البهيمية تؤثر على جوهر النفس، ولذلك، وبسبب استمرار الحركة في الجوهر، وبالتالي يكون الحشر بحسب الصورة البهيمية، فالحياة التي يعيشها الإنسان

على الأرض تحدد حالة النفس في القبر وما بعده. وبالتالي يكون الحشر الجسماني دوام هذه الحركة في تلك الدنيا الآخرة وانعكاسًا لأعمال الشخص وأخلاقه، فإذا كانت أعماله حيوانية، يكون حشره بصورة الحيوان الذي اتصف به في الحياة الدنيا، ويقول: والإنسان يختص أيضًا من بين الممكنات بأن حقيقته ممتزجة من روحين، أحدهما روح حيوانية فانية، والأخرى روح ملكية باقية، فهو لهذا السبب له في كل زمان خلق ولبس جديدان، وموت وحياة متجددان، وهو يتسنى له الترقي من منزل إلى منزل ويتأتى له الرحيل من مقام إلى مقام، ويتحول من نشأة إلى نشأة .

٣- اتحاد العاقل والمعقول

تعتبر مسألة اتحاد العاقل والمعقول من المسائل الفلسفية الهامة التي اختلفت فيها آراء الفلاسفة، والدافع إليها أمران: الأول في كيفية الوجود الذهني والآخر في علم الله تعالى بالأشياء والموجودات المعرضة للتغير والتبدل.

ظهر هذا المصطلح مع فرفوريوس الصوري؛ ولكن بصورته الكلية، ومن دون البرهنة عليه، وبعد ذلك تعرض ابن سينا لفورفوريوس ولكتابه بالنقد والتجريح .

واستمر بعد ذلك هذا المصطلح، دون أي حراك يذكر، حتّى أتى الشيرازي، فقام بتبنيه، واعتبر أن هناك ثلاثة أمور تحصل في كل تعقل بالضرورة : العاقل (الذي يعقل) المعقول (الشيء الذي يتم عقله) والعقل (التعقل) . فلو حصل لكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة مصاديق مختلفة في الخارج فعندها لن يكون هناك اتحاد بين العاقل والمعقول والعقل. بناء عليه فإن امتلاك هذه المفاهيم الثلاثة مصداقًا واحدًا في الخارج، يعني حصول الاتحاد، وهذا المصداق هو في نفس الوقت عاقل ومعقول وتعقل، وأما الاختلافات بينهم فهو اعتباري صرف مع العلم أن هذا الموضوع طرح قبل صدر المتألهين في مسألة علم النفس بذاتها، حتّى أن ابن سينا الذي عارض مسألة اتحاد العاقل والمعقول فقد طرحه في مسألة علم النفس بذاتها. فالمبحوث عنه عند صدرا هو اتحاد العاقل والمعقول في علم النفس بغير ذاتها، وهنا يتشكل أحد أهم الأصول المعرفية في الحكمة المتعالية. وهنا يبرهن صدر المتألهين على مسألة اتحاد العاقل والمعقول في سياق أصالة الوجود والحركة الجوهرية، ثم يعمل على تعميمها ليس فقط في مجال علم النفس بذاتها، بل على علمها بغيرها، ويثبتها ليس فقط في مرتبة العقل، بل في مرتبة التخيل والإحساس أيضًا .

وهذا الاتحاد الذي يبرهن صدر المتألهين على وجوده بين العالم والمعلوم في العلوم الحصولية ليس اتحاد ماهيتين لأن من المحال عند الادراك (مثلاً شجرة السرو)، أن تصبح ماهية العاقل (الإنسان)، هي عين ماهية المعقول بالعرض أو بالذات(شجرة السرو). وأيضًا ليس هذا الاتحاد من قبيل اتحاد الوجود والماهية؛ لأن هذا الشيء محال أيضًا (مثلا اتحاد وجود الإنسان وماهية الشجرة أو بالعكس). ومن غير الممكن أيضًا حصول اتحاد في الوجود بالفعل (مثل اتحاد وجود العاقل بالذات والمعقول بالعرض) بل المقصود من الاتحاد هذا هو اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول بالذات. ومن جهة أخرى هناك صورتان لاتحاد أي وجودين، اتحاد العرض مع الجوهر او اتحاد المادة والصورة .

يحصل اتحاد العرض والجوهر بشكل أن يكون كل واحد منهما غير الآخر في ذاته، فالعرض لا يحصل في ذات الجوهر والجوهر أيضًا ليس عرضا، لكنهما يتحدان في الوجود الخارجي؛ بمعنى أن العرض هو من مراتب وجود الجوهر ولا وجود له مستقل عن الجوهر. الجوهر الذي يقبل العرض لا يحصل له التبدل والتغير (كالجسم الذي يزداد طوله أو حجمه)، لكن في اتحاد المادة والصورة فإن المادة تتبدل مع قبولها لكل صورة بحيث يحصل امتياز بين تلك الصورة والصورة الأخرى(كالنطفة التي تنتقل لتصبح جنينًا).

قبل المعارضون لاتحاد العاقل والمعقول الفرض الأول (اتحاد العرض والجوهر) حيث يعتقدون بأن النفس جوهر يملك وجودًا مستقلاً بينما الصور الإدراكية هي أعراض تعرض على لوح النفس، وهذا اللوح يتبدل مع توارد رسوم مختلفة عليه. بناء على هذا الرأي فلا فرق بين جوهر نفس الأنبياء، وأنفس الأشخاص العاديين حيث لا اشتداد ولا تكامل في النفس. والموجود فقط هو صور مختلفة عن بعضها البعض، والاختلاف يرجع إلى بعض الأحوال والأعراض.

ويعتقد أنصار اتحاد العاقل والمعقول، بأن هذا الاتحاد يجري في الفرض الثاني (اتحاد المادة والصورة)، وذلك في مجال النفس والصور الإدراكية؛ بمعنى إن النفس هي مادة تتبدل مع تبدلها الصور الإدراكية، بحيث إن النفس تتحد مع الصور التي تحصلها. بناء على هذه العقيدة، في كل مرحلة من الإدراك يظهر تبدل جوهري في النفس، بحيث تقوم النفس مع ورود كل صورة علمية بتبديل القوة والاستعداد إلى فعل، ومن خلال هذا التغير هناك شيء واحد يصبح شيئًا آخر على أثر الصيرورة الجوهرية، هذا الأمر يحصل من دون أي تعرض لوحدة وتشخص ذاك الشيء.

بناء على ما تقدم، فإن جور النفس الاشخاص الكاملين، لا يختلف عن الأشخاص العاديين فحسب، بل في كل مرحلة من الإدراك يختلف فيها جوهر نفس المدرك عن المرحلة السابقة عليه على الرغم من انحفاظ وحدته و تشخصه.

ذكر صدر المتألهين أربعة أدلة على اتحاد العاقل والمعقول في الأسفار، ليس بوسعنا ذكرها في هذا المقال. أحد أهم الطرق التي اعتمدها البرهان المعروف والمشهور ببرهان التضايف الذي يجري في إثبات هذا الاتحاد في مطلق الادراك. ويمكن تقرير هذا البرهان على هذا النحو: العاقلية والمعقولية هما أمران متضايفان والمعقول بالذات هو المعقول مع غض النظر عن كل غير. وهكذا معقول يجب أن يكون عاقلاً بذاته، لأنه لو لم يعقل ذاته، فيجب أن يكون له عاقل آخر والمعقول يصبح معقولاً عند أخذ الغير بعين الاعتبار، فهو ليس بالذات وقد فرضناه معقولا بالذات ومعقولا مع غض النظر عن الغير، إذًا يجب أن يكون عاقلاً لذاته.

٤- جسمانية النفس

تعتبر مسألة: النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء من أهم المعارف وأكثرها أساسية فيما يتعلق بمسائل المعاد. حيث لا يمكن في حال عدم معرفتها حل الكثير من المباحث المعقدة المتعلقة بيوم القيامة، أمثال قضيّة تنوع البشر في القيامة إلى أنواع متعددة، وتجسم الأعمال، واتحاد النفس مع

العلم والعمل وتصور ذلك على شكل ملكات نفسانية، وواضح للجميع ما يميز هذا الأصل عن أصل قدم الروح ووجودها قبل البدن، وأيضاً حدوث الروح المجردة مع حدوث البدن على الرغم من وضوح الصعوبة في الجمع بين حدوث الروح والدليل النقلي الدال على تقدمها على البدن.

كان صدر المتألهين قبل تحوله الجوهري من المؤيدين في هذه المسألة لآراء أرسطو وابن سينا و ... ثم افترق عنهم بعد ابداعه تصوراً جديداً عنها حيث يقول: «ونحن قد أجبنا عن هذا السؤال في سالف الزمان بأن البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة ... هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح، وأما الذي نراه الآن أن نذكر في دفع السؤال وحل الأعضال فهو أن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية ... فالحدوث والتجدد إنما يطرآن لبعض نشآتها».

كتب حول الموضوع:

مجلة **الحجة**، العدد صفر (بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية).

مجموعة من المؤلفين، **تعاليم الحكمة المتعالية** (بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ٢٠١١).

حسن يحيى بدران، **البنية الفلسفية للمعرفة عند ملا صدر** (بيروت: دار الولاء، ٢٠٠٨).

عباس نيكراد، **التوفيق بين الدين والعقل في مدرسة الحكمة المتعالية** (بيروت: مركز الحضارة، ٢٠١٢).

عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية** (بيروت: مركز الحضارة، ٢٠١٠).

مستند ٥١

المحور الرابع: علم الأصول

العناوين الرئيسة

أ- علم الأصول في موجز

ب- علم الأصول عند الشيعة

ج- مذاهب أهل السنة الأربعة

د- العقل في علم الأصول

المحور الرابع

أ- علم الأصول في موجز

أولاً: ظهور علم الأصول

بدأت بذور علم أصول الفقه زمن الأئمة الأطهار عليهم السلام، حيث كان الأئمة يدربون أصحابهم على الاستدلال تهيئة لغيبة القائم عجل الله فرجه الشريف، وفي هذا المجال نرى الإمام الصادق، عليه السلام، يدربّ على فهم الروايات العلاجية وممارسة أسلوب الترجيح في الأعدلية والأفقهية والأشهرية والوثوقية، وما خالف العامة.(الرواية الأولى) وهو قد يمارس حجية ظواهر الكتاب والعمل بعموم الآيات

(الرواية الثانية).وهو قد يمارس أصالة البراءة، كما ورد في رواية عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله، عليه السلام،س في حديث من أحرم في قميصه قال: (أي رجل ركب أمرًا بجهالة فلا شيء عليه).

الرواية ١:

عن العلامة الحلي مرفوعًا الى زرارة قال: «سألت أبا جعفر، عليه السلام، فقلتُ: جعلتُ فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فأيهما آخذ؟ فقال، عليه السلام: يا زرارة خُذ بما إشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. فقلتُ: يا سيدي إنهما معًا مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال، عليه السلام: خُذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلتُ: إنهما معًا عدلان مرضيان موثقان. فقال، عليه السلام: اُنظر ما وافق منهما العامة فاتركه، وخُذ بما خالف فإن الحق فيما خالفهم. قلتُ: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين: فكيف أصنعُ؟ قال: إذن فخُذ بما فيه الحائطةُ لدينك واُترك الآخر. قلتُ: فانهما معًا موافقان للإحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنعُ؟ فقال: إذن فتخيّر أحدهما وتأخذُ به وتدع الآخر».

مستند ١

وغير ذلك من الموارد التي يستطيع فيها الأصحاب الذين كانو على درجة من الفقاهة إفتاء الناس بها. فالأئمة، عليهم السلام، كانوا يعملون على لفت أنظار أصحابهم على أهمية القواعد المشتركة في تحديد الأحكام الشرعية الثابتة تجاه متغيرات الزمان والمكان.

وبذلك جعلوهم يحملون بوادر التفكير الأصولي، وهذا واضح من خلال دراسة طبيعة تلك الحقبة الزمنية وطبيعة الاسئلة والأجوبة الشرعية المتبادلة بين الأصحاب وأئمتهم، عليهم السلام. ومعنى الإفتاء الذي كان الأئمة، عليهم السلام، يأمرون أصحابهم بممارسته في المراكز العلمية والعبادية كمسجد المدينة.

الرواية ٢:

ورد في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة، قال: قلتُ لأبي عبد الله، عليه السلام: «عثرتُ فإنقطع ظفري فجعلتُ على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: ﴿...وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، امسح عليه».

مستند ٢

والحاجة إلى علم أصول الفقه كعلم، لم يظهر قبل زمن الغيبة، وإن قعده الأئمة ووضعوا معالمه الأساسية، وهنا تجدر الإشارة إلى أن التأريخ الفعلي لهذا العلم عند الإمامية يبدأ عادة مع الشيخ الطوسي، مع العلم بأن بعض النصوص تشير إلى بداية أكثر قربًا من زمن الغيبة، حيث ذكر ابن طاووس في كتابه **فرحة الغري** بأن:

زار عضد الدولة البويهي (فناخسرو) النجف الأشرف سنة ٣٧١ هـ ، وقام أثناء زيارته هذه بتوزيع المال على الفقهاء.

وهذا النص - فيما لو ثبت سنده - يدلّ على ظهور الحركة العلمية الشيعية قبل تأسيس الحوزة العلمية في النجف بحوالي قرن.

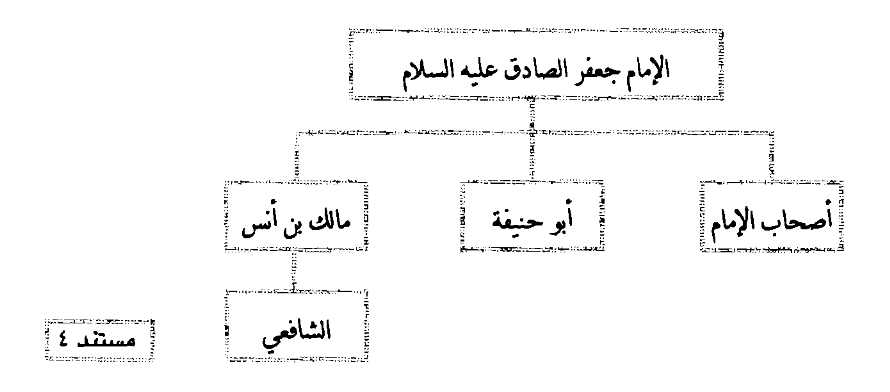
أبو جعفر الطوسي:

الشيخ أبو جعفر الطوسي المعروف بشيخ الطائفة من ابرز رجالات الشيعة، ولد في خراسان سنة ٣٨٥هـ، انتقلت اليه الرئاسة بعد استاذه الشيخ المرتضى علم الهدى، له في الفقه كتاب النهاية، وكتاب المبسوط. كما كتب كتاب الخلاف الذي يورد فيه آراء المذاهب الأخرى، بالإضافة إلى كتاب **عدّة الأوّل**. توفي سنة ٤٦٠ هـ.

مستند ٣

هذا وبالمقابل، تذكر كتب أهل الجماعة، إن المؤرخين اختلفوا فيما بينهم على أول واضع لعلم أصول الفقه، فذهب الأكثرون إلى أن الإمام محمد بن إدريس الشافعي هو أول من وضع علم أصول الفقه، وألف فيه كتابه المسمى **الرسالة** وإليه ارجعوا الفضل في إرساء حجر الأساس لهذا العلم، وذهب آخرون إلى أن الحنفية هم أول من وضع قواعد هذا العلم، وأن الإمام أبا حنيفة ألف فيه كتابًا سماه **الرأي** ضمّنه قواعد الاستدلال، وأنّ الإمامين أبا يوسف ومحمدا ألّفا كتابين في هذا العلم أيضاً، ولكنّ هذه الكُتب لم تصل إلينا إلا لمامات عنها في بطون مؤلفات أخرى، كما أن الإمام مالكًا أشار في كتابه **الموطأ** إلى بعض هذه القواعد، وهذه الكتب كلها كانت قبل الشافعي، والحق أنّ علم الأصول نشأ مع نشأة الفقه نفسه، لأنّ استنباط الأحكام متوقف عليه، هذا إذا عنينا المعنى العام لهذا العلم، ولكننا إذا قصدنا ذلك الترتيب والتقعيد المخطوط الذي وصل إلينا، فلا بد من اعتبار الشافعي له قصب السبق في ذلك، فقد كان كتابه **الرسالة** فتحًا جديدًا في هذا الفن عند أهل الجماعة، وكل ما روي من أن أبا حنيفة سبق الشافعي في ذلك فما هو إلا روايات لم يدعمها الواقع.

ولعلَّ هذا ما يدفعنا إلى القول طبقاً للآراء التي وردت لدينا، إنّ علم أصول الفقه قد بدأت تظهر معالمه مع أئمة أهل البيت أثناء تدريب أصحابهم على الفتوة، ومنهم انتقل هذا العلم إلى المذاهب والإتجاهات الأخرى في الإسلام.



مشجر يظهر أثر الأئمة عليهم السلام في المذاهب الإسلامية

ثانيًا: تعريف علم الأصول

تعرف كلمة أصول الفقه باعتبارين، وينظر لها من جهتين:

الأولى: باعتبارها مركبة من كلمتين أصول والفقه.

الثانية: باعتبارها كلمة ولقباً دالاً على علم.

في الجهة الأولى: نجد كلمتين الأصول وهي جمع أصل، وتطلق على الدليل كقولهم: الأصل في وجوب الصلاة. ويطلق على القاعدة كقولهم الأصل في الأمور الوجوب والأصل في النواهي التحريم، والراجع إذا تعارض الحقيقة والمجاز فالأصل الحقيقة.

أما الكلمة الثانية، فتطلق عل مطلق الفهم سواء أكان فهماً للأشياء الدقيقة أم الواضحة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾ (النساء/٧٨) أي لا تفهمون تسبيحهم، ويطلق الفقه على فهم الأشياء الدقيقة.

أمّا الجهة الثانية فهي: المتعلقة بالاصطلاح، حيث اختلف في تعريفه،

فاعتبر الشافعية علم أصول الفقه العلم بالأحكام الشرعية المستفادة من أدلتها التفصلية. وعرف جمهور الفقهاء وفيهم الحنفية والمالكية والحنبلية علم الأصول بأنه العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلته التفصيلية، ورأى السيد الشهيد أن علم الاصول علم بالمصادر المشتركة في عملية الاستنباط أي انه العلم الذي يدخل في استنباط متعددة لاحكام مواضيع متنوعة كحجية الظهور العرفي وحجية الخبر ولا يحدد علم العناصر المشتركة بل يحدد درجات استعمالها في عملية الاستنباط والعلاقة القائمة وبهذا يضع للعملية الاستنباطية نظمها العام الكامل.

حجية الظهور : وهي تعني الرجوع إلى الفهم العرفي العامّ لفهم الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام، بمعنى أن ما يفهمه العرف العام من الكلام هو الحجة، وهو الذي يعتمد عليه.

حجية الخبر: وهي تعني أنّ الثقة، وإن كان يخطىء أو يسذّ أحياناً، ولكن الشارع أمرنا بالاعتماد على كلامه وعدم اتهامه بالخطأ أو الكذب. (علم الأصول، مركز نون، بيروت، الصفحة ١٧)

مستند ٥

ثالثًا: موضوع علم الأصول

انطلاقًا من التعريفات التي قدمت لعلم اصول الفقه، نستطيع القول أن هذا العلم يدرس في الحقيقة العناصر المشتركة في علم الفقه لإثبات دليليتّها، وبذلك يكون موضوع علم الأصول هو:«الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط»[١٢]. فهذا العلم هو بمثابة علم المنطق، فهو يقوم بدور الضابط والميزان للتفكير الفقهيّ، ويعتبر الدكتور شحات منصور موضوع علم الأصول الدليل الكلي وما يدل عليه من حكم كليّ ليضع قواعد كلية لدلالة الأدلة كي يطبقها الفقيه على جزئيات الأدلة لاستثمار الحكم التفصيلي منها.

كتب حول الموضوع

محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة ٢، ١٩٨٦).

هيثم هلال، **مصطلح علم الأصول**، تحقيق محمد التونجي (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣).

عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، الطبعة ٢).

مهدي فضل الله، **علم أصول الفقه** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

مستند ٦

ب- علم الأصول عند الشيعة

وجود الأئمة الأطهار عند الإمامية، لم توجد حاجة ملحة لتدوين مسائل أصول الفقه إبان القرون الأولى للهجرة، إلا أن هذا لا يعني عدم التطرق إليه من قبل الأئمة عليهم السلام أو أصحابهم، فنجد كتاب الألفاظ لهشام بن الحكم(١٩٩ هـ) وكتاب الخصوص والعموم والخبر الواحد والعمل به لأبي محمد الحسن بن النوبختي من علماء القرن الثالث وكتاب ابطال القياس لأبي منصور النيشابوري من علماء أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع.

ولكن غيبة القائم عجل الله فرجه الشريف، دفعت هذا العلم إلى الأمام، فظهر في فترة مبكرة كما لاحظنا من قبل، وفتح المجال لتطورات متلاحقة، يمكن رصدها على الشكل التالي:

---

(١٢) محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة ٢، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٣٩.

ا- مدرسة القرن الخامس الهجري

تتميز هذه المدرسة برؤية أولية لمطالب علم الأصول، ومزج بين (علم أصول الدين) و(علم أصول الفقه). فقد كان أصوليو هذه المدرسـة لا يرغبون في الاستدلال بالروايات الظنية التي لا يُعَرف صدقها باعتبار أنها لا تؤدي إلى القطع، وهي بذلك ليست دليلاً من الأدلة القطعيـة.

ولا شك أن هذه الفكرة كانت قد استمدت من علم أصول الدين حيث اتفق الكلاميون على أنهم لا يستطيعون إثبات صفات الخالق عزّ وجلّ عن طريق أخبار الآحاد.

أركان مدرسة القرن الخامس الهجري:

١- الشيخ المفيد: محمد بن محمد بن النعمان، ولد في قرية عكبرا قرب بغداد سنة ٣٦١هـ، ويعتبر من أوائل المتكلمين والمدافعين عن الإمامية بالأدلية العقلية، توفي سنة ٤٤١هـ) له رسالة في أصول الفقه.

٢-السيد المرتضى: هو علي بن الحسين بن محمد بن الإمام موسى عليه السلام، تتلمذ على الشيخ المفيد، ولد سنة ٣٥٥هـ، وتوفي ٤٣٦ هـ، وكتابه **الذريعة الى أُصول الشريعة**.

٣-الشيخ الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ) وكتابه **كنز الفوائد**.

٤-الشيخ الطوسي، محمد بن علي الطوسي(ت ٤٦٠ هـ)، أصبح شيخ الطائفة بعد وفاة السيد المرتضى، جذب إليه الطلاب، واعجب به الحاكم العباسي القائم بأمر الله، فجعل له كرسي الكلام والإفادة، كتابه الأصولي **عدة الأُصول**.

مستند ٧

وقد تناول الشيخ المفيد (رض) في رسالته الأصولية: الطرق أو الأدلة إلى أصول الأحكام الشرعية فأوصلها إلى ثلاثة وهي: أ- العقل، وهو سبيل الى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار.ب- اللسان (أي اللغة)، وهو السبيل الى المعرفة بمعاني الكلام. ج- الأخبار، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب وسنّة أهل البيت، عليهم السلام. وهذه الطرق الثلاث تقابل الأدلة العقلية، ومباحث الألفاظ، والحجج الشرعية بأبسط صورها الفكرية. إلاّ أنه صرّح في الوقت ذاته بأن خبر الواحد لا يوجب علمًا ولا عملًا، إلاّ إذا أقترن بقرينة تؤيد صدقه، أو بدليل عقلي أو بشاهد من عرف، أو بالإجماع غير المخالف.

وهذه المدرسة، عملت على التفريق بين علم الكلام والأصول. وهذا ما أشار إليه شيخ الطائفة في كتابه **عُدّة الأصول** بالقول: «أصول الفقه هي أدلة الفقه فإذا تكلّمنا في هذه الأدلة فقد نتكلم فيما يقتضيه من إيجاب وندب وإباحة وغير ذلك من الأقسام على طريق الجملة، ولا يلزمنا عليها أن تكون الأدلة الموصلة الى فروع الفقه، لأن هذه الأدلة أدلة على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل». ولعل في تعبير الشيخ (رض) أول إشارة إلى مصطلح القواعد المشتركة على الصعيد الأصولي، ومصطلح المفردات الخاصة على الصعيد الفقهي.

٢ ـ مدرسة القرن السادس الهجري

يعتبر ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨ هـ) وكتابه الفقهي الجليل **السرائر**، ممثلًا رئيسيًا لها، وقد ابتدأ الحلي كتابه بإعلان إيمانه بحجية العقل بالإضافة إلى النصوص الشرعية، قائلاً: «...فإن الحق لا يعدو أربع طرائق: كتاب الله سبحانه أو سنّة رسوله، صلّى الله عليه وآله، المتواترة المتفق عليها أو الإجماع أو دليل العقل. فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مآخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها، فإنها مبقاة عليه وموكولة إليه. فمن هذه الطريق توصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه. فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها فمن تنكر عنها خبط خبط عشواء...» ولم يكتف ابن إدريس في كتابه بيان آرائه الفقهية، بل كان يناقش في كل فرع الأساس الأصولي للمسألة الفقهية. وقد ناقش - في بعض الأحيان- أكثر من مسألة أصولية في فرع فقهي واحد. وعمد ابن إدريس إلى مناقشة آراء الشيخ الطوسي ونقدها نقداً علمياً على نطاقي الاستدلال والاستنباط.

٣-مدرسة القرن السابع الهجري

أهم أقطاب هذه المدرسة: المحقق الحلي، جعفر بن الحسين (ت ٦٧٦ هـ)، الذي كتب في علم الأصول كتابين هما: **نهج الوصول إلى معرفة علم الأصول**، و **معارج الأصول**. وقد سيطرت هذه المدرسة، بشقيها الأصولي والفقهي، على الفكر الشيعي حقبة طويلة من الزمن. فقد أصبح كتاب **شرائع الإسلام** للمحقق الحلي، وهو من الكتب الفقهية الاستدلالية المبوبة تبويبًا علميًا جديدًا، مدار بحث وتدريس وشرح وتعليق في الحوزات العلمية بدلًا من كتاب **النهاية** للشيخ الطوسي.

٤- مدرسة القرن الثامن الهجري

مثلت أعمال الشهيد الأول ذروة المدرسة الأصولية في القرن الثامن الهجري ففي كتابه **القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية** للشهيدالأول، ضمّن المصنّف (رضوان الله عليه) كتابه ما يقرب من ثلاثمائة وثلاثين قاعدة أصولية وفقهية ونحوية، إضافة إلى فوائد تقرب من مائة فائدة، والكثير من التنبيهات التي يغلب عليها الطابع الفقهي الاستدلالي. ومنهجه في ذلك إيراد القاعدة الأصولية ثم مناقشتها مناقشة استدلالية على ضوء المذهب الإمامي ثم مقارنتها بالمذاهب الأخرى. فعلى سبيل المثال تناول بالشرح قواعد أصولية عديدة كقاعدة (البناء على الأصل عند الشك في سبب الحكم) ، وقاعدة (أقسام التكاليف الشرعية بالنسبة إلى قبول الشرط والتعليق)، وقاعدة (اليقين: وهي البناء على الأصل واستصحاب ما سبق). والقاعدة الأخيرة، وهي قاعدة اليقين يتناولها بإسهاب حيث يشققها إلى أربعة تشقيقات هي:

١- استصحاب النفي في الحكم الشرعي إلى أن يرد دليل، وهو المعبّر عنه بـ (البراءة الأصلية).

٢- استصحاب حكم العموم إلى ورود مخصص، وحكم النص إلى ورود ناسخ.

٣- استصحاب حكم ثبت شرعًا.
٤- استصحاب حكم الإجماع في موضع النـزاع.

الشهيد الأول:
محمد بن مكي بن جمال الدين العاملي الجزيني، ولد سنة ٧٣٤ هـ في جزين، رحل إلى مراكز العلوم الإسلامية في الحلة وكربلاء ومكة والمدينة المنورة والشام والقدس، فتلقى العلوم على كبار العلماء ومن مختلف المذاهب. بعد عودته إلى وطنه ذاع صيته وقصده الناس من الأقطار كافة.
مستند ٨

ويتناول السيوري صور تعارض الأصل والظاهر، والموارد التي يقدّم فيها الأصل على الظاهر والظاهر على الأصل. وكذلك الأصل في اللفظ (أي الحمل على الحقيقة الواحدة)، ويقسّم الحقيقة الى ثلاثة أقسام: لغوية، وعرفية، وشرعية. ثم يشرع في شرح المجاز والمشترك، ويتناول أقسام متعلق الأمر والنهي ويبيّن ألفاظ العموم. ويذكر أيضا معاني (الألف واللام) عند الفقهاء والأصوليين، ثم يعرّج على الإنشاء فيعرّفه ويذكر الفرق بينه وبين الخبر، والفرق بين الفتوى والحكم. ثم يتناول العديد من الموارد لتطبيق تلك القواعد. وهذه الروح الاستدلالية نقلت علم الأصول إلى مرحلة جديدة من مراحل استقراره وثبوته، وأوجدت إدراكًا خاصًا لفهم دوره الحاسم في عملية استنباط الأحكام الشرعية الخاصة بالأحداث والوقائع المتغيرة بتغير الزمان والمكان.

٥- مدرسة القرن التاسع الهجري

ترأسها ونبغ فيها المقداد السيوري، وهذه المدرسة ساهمت في تنظيم المناهج الأصولية في عملية الاستنباط في تلك المرحلة. خصوصًا وأن ابتعاد الفقهاء عن عصر النص واختلافهم في سلامة الروايات من حيث السند والدلالة، جعلهم يصبّون جهدًا مكثّفًا في سبيل بلورة القواعد الأصولية المشتركة في عملية استخراج الحكم الشرعي. ومجرد النظر إلى عنوان كتابه القيّم: **نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامة** يدلّ على مدى الحاجة القائمة آنذاك إلى تنظيم القواعد المشتركة في عملية الاستنباط الشرعي للأحكام وترتيبها وتهذيبها. ويقسّم السيوري الحلي كتاب **نضد القواعد** إلى قسمين أو إلى قطبين حسب تعبيره:

الأول: في القواعد العامة وما يتفرع عليها (وهي القواعد الأصولية).
الثاني: في العبادات وغيرها من أبواب الفقه.

المقداد السيوري:

هو جمال الدين المقداد بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن محمد الأسدي الحلي، عالم وفقيه وأصولي ومنطقي تتلمذ على يد الحلي و الشهيد الأول، أشاد مدرسة للعلوم الدينية في النجف الأشرف معلاوفة بالمقدادية، وساهم في نهضة الفكر الإمامي، له مؤلفات عدة منها: **كنز العرفان في فقه القرآن، التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرائع، نهج المسترشدين**. توفي سنة ٨٢٦ هـ في محافظة ديالى العراقية.

مستند ٩

وقد بذل المصنّف جهده في تبويب الضوابط الكلية للأصول في مباحث الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص والمطلق والمقيد، ومباحث الألفاظ، ومباحث الحجج. إلّا إن بث القواعد الأصولية بشكل غير مبرمج أفقد الكتاب منهجه الموضوعي في تصنيف القواعد المشتركة في الأصول بشكل مستقل عن القواعد الفرعية الفقهية. ولكن هذا الخلل المنهجي لم يكن ليقلل من قيمة الكتاب العلمية والتأريخية في تطبيق تلك القواعد على الفروع الفقهية في عملية الاستنباط؛ خصوصًا وان كتابه جاء متطورًا عن كتاب أُستاذه الذي كان ينقصه الترتيب العلمي، كما أشار الى ذلك في المقدمة.

خلاصة

نستطيع أن نشخص ثلاثة اتجاهات مهمة في المنهج العلمي للمدارس الأصولية.

الأول: وهو الإتجاه الذي حاول تنظيم علم الأصول باعتباره علماً مستقلاً عن المدارس السنية فهاجم القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها وأخرجها من علم الأصول، وكان من رواده الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن إدريس. فيشير شيخ الطائفة في **عُدّة الأصول** إلى ذلك ويقول: «أما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشريعة استعمالهما».

الثاني: وهو الاتجاه الذي أتخذ موقف الدفاع أمام المدرسة الإخبارية بزعامة الاستر آبادي (ت ١٠٢٣ هـ) التي اعتبرت بأن الاستنباط يقتصر على البيان الشرعي فقط دون الحاجة إلى الرجوع للدليل العقلي.

الثالث: وهو الاتجاه الذي ثبّت المدرسة الأصولية بشكلها الحالي في مراحل متباينة. ومن رواد هذا الاتجاه الملا عبد الله التوني (ت ١٠٧١ هـ) في كتابه **الوافية في الأصول**، والسيد حسين الخونساري (ت ١٠٩٨ هـ) في كتابه **مشارق الشموس في شرح الدروس**، والعالم الجليل محمد باقر البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ) في كتابه **الفوائد الحائرية**، والميرزا أبو القاسم القمي (ت ١٢٢٧ هـ) في كتابه **قوانين الأصول**، والشيخ مرتضى الانصاري (ت ١٢٨١ هـ) في كتابه **فرائد الأصول**، والشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ) في كتابه **كفاية الأصول**.

المدرسة الإخبارية وعلم الأصول:

يعتبر أصحاب هذا الإتجاه المدرسة الإخبارية اتجاهاً أصيلاً داخل التشيّع، حيث يعتبر امتداداً لطريقة القدماء وأهل الحديث، الذين عاصروا الأئمة، بالتالي لا بد من العمل عل هديهم، وتصويب الفكر الإسلامي الذي تعرض للاختراق من قبل المخالفين من أهل الرأي والقياس وأهل الطبيعة والفلاسفة، يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، لا تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ١٢٦).

ومن أبرز أفكار هذا الاتجاه:

١- إنكار حجية ظهورات القرآن، فالقرآن لا يفهمه إلا من خُوطِب به وهم النبي وأهل البيت عليهم السلام، فلا يمكن العودة إليه إلا من خلال الروايات الواردة عنهم.

٢- إنكار حجية العقل إلا في موردين:

- العلوم الطبيعية ذات المبادىء والمقدمات الحسيّة.
- ما يقارب الأمور الحسيّة كالرياضيات والهندسة.

٣- إنكار الإجماع.

٤- صحّة جميع الأخبار الواردة في الكتب الأربعة واعتبارها قطعية الصدور، بالتالي رفض تقسيم الأخبار إلى الصحيح والحسن والموثوق والضعيف. ورفض توثيق الرجال وتضعيفهم.

مستند ١٠

ج- مذاهب أهل السنة الأربعة

أولاً: نشوء المذاهب الأربعة

أخذت مذاهب أهل السنة والجماعة بالتبلور ابتداءً من القرن الثاني للهجرة، واكتملت مع بداية القرن الثالث، وهي تمتاز عن بعضها البعض في طرق الوصول إلى الحكم الشرعي في المسائل الفقهية.

فكل مذهب من المذاهب الأربعة له منهجيته الخاصة وأدواته المعرفية الموصلة للحكم.

نشوء المذاهب الأربعة:

ذكر السيد الأجل رضي الدين علي بن طاووس طاب ثراه أن السبب في إحداث المذاهب الأربعة : أن الصادق، عليه السلام اجتمع عليه في عصر المنصور أربعة آلاف رأوا يأخذون منه العلم، من جملتهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت ومالك بن أنس. فلما رأى المنصور اجتماع الناس على الصادق، عليه السلام، خاف ميل الناس إليه وأخذ الملك منه، فأمر أبا حنيفة ومالكا باعتزال الصادق، عليه السلام، وإحداث مذهب غير مذهبه، وجعل لهما ومن تابعهما، وقرر عليهما العلوفات والإدرارات، والناس عبيد الدنيا، وأمر الحاكم مطاع . فاعتزل أبو حنيفة عن الصادق، عليه السلام، وأحدث مذهبًا غير مذهبه، وعمل فيه بالرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد. ثم اعتزل مالك عن الصادق، عليه السلام، وكان يقرأ عليه وعلى ربيعة الرأي، فأحدث مذهبًا غير مذهبهما وغير مذهب أبي حنيفة. ثم جاء بعدهما الشافعي محمد بن إدريس، فقرأ على مالك وعلى محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، فأحدث مذهبًا غير مذهبهما . ثم جاء بعده أحمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فأحدث مذهبًا غير مذهبه. ثم استقرت مذاهب السنة في الفروع على هذه الأربعة المذاهب الحادثة أيام المنصور.

مستند ١١

ثانيًا: المذاهب الأربعة

الأحناف:

ظهر المذهب الحنفي مع النعمان بن ثابت أبو حنيفة التيمي الكوفي مولاهم، عده الشيخ الطوسي في رجاله من أصحاب الصادق (عليه السلام) .

وعرف هذا الرجل بنزعته العقلية، التي أوغل فيها، مما جعل أصحاب المذاهب، يعتبرون موقفه خروجاً عن الدين.

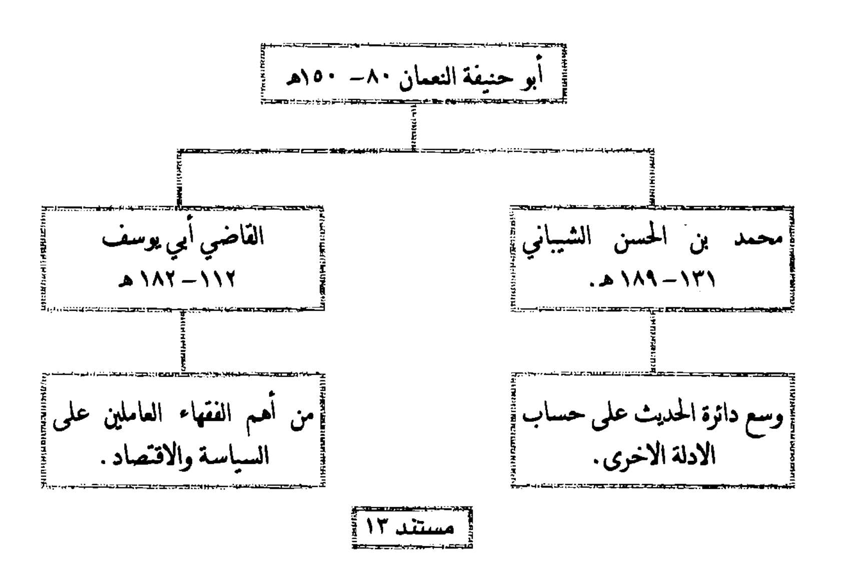
يعتمد ابو حنيفة في أصوله على:

الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف. وعمدة أدلة فقههم هو القياس والرأي والاستحسان.

تعريف القياس:

القياس بمعنى التقدير، وهو رد الفرع إلى الأصل في الحكم بعلة تجمعهما، وهو يقسم إلى أربعة أركان، الأصل: المقيس عليه، الفرع: الواقعة المطلوب معرفة حكمها، العلة: المعنى الذي يجمع الأصل والفرع، والذي أناط الشرع الحكم به وعلقه عليه، والحكم بنوعيه التكليفي والوضعي.

مستند ١٢



المالكية:

هو مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي المدني، عده الشيخ الطوسي في رجاله في أصحاب الصادق (عليه السلام) ولد سنة ٩٥ للهجرة وتوفي سنة ١٧٩ وهو ابن خمس وثمانين ودفن بالبقيع .

الأصول عند المالكية: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف، وإجماع أهل المدينة، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع .

تعريفات:

الإجماع: وهو القسم الثالث من أقسام الأدلّة، ويقوم على اتفاق المجتهدين في عصر محدّد على حكم شرعيّ محدّد.

الاستحسان: هو من الأدلّة المختلف عليها، ويقوم على العدول عن حكم اقتضاه دليل شرعيّ في واقعة إلى حكم آخر فيها؛ لدليل أقوى من الأوّل، اقتضى هذا العدول. يتلخّص تعريف الاستحسان في أمرين: ١- :ترجيح قياس خفيّ على قياس جليّ بناء على دليل. ٢- استثناء مسألة جزئيّة من أصل كلّيّ، أو قاعدة عامّة بناءً على دليل خاصّ يقتضي ذلك.

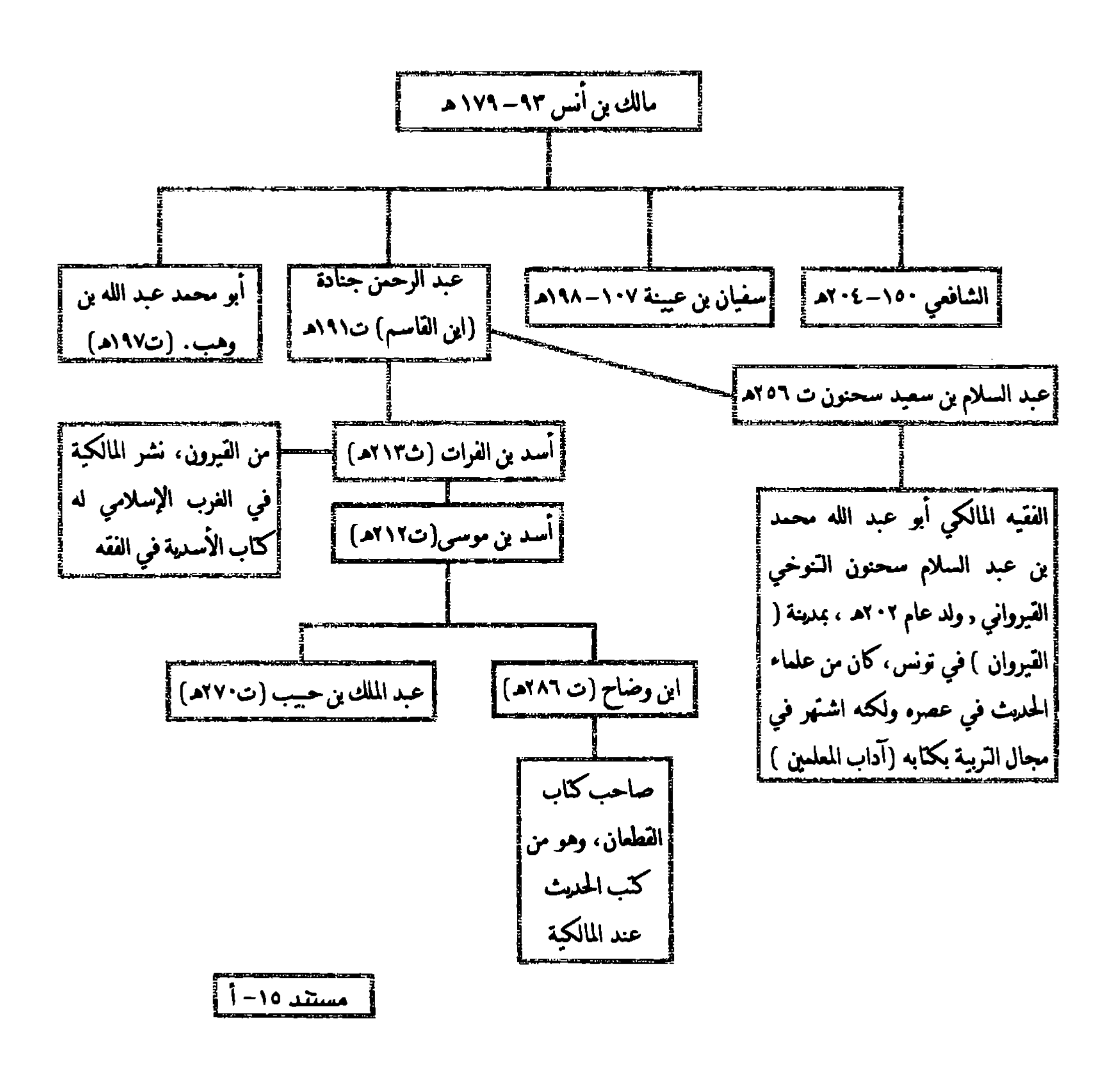
العرف: ما اعتاده الناس وساروا عليه في شؤون حياتهم.

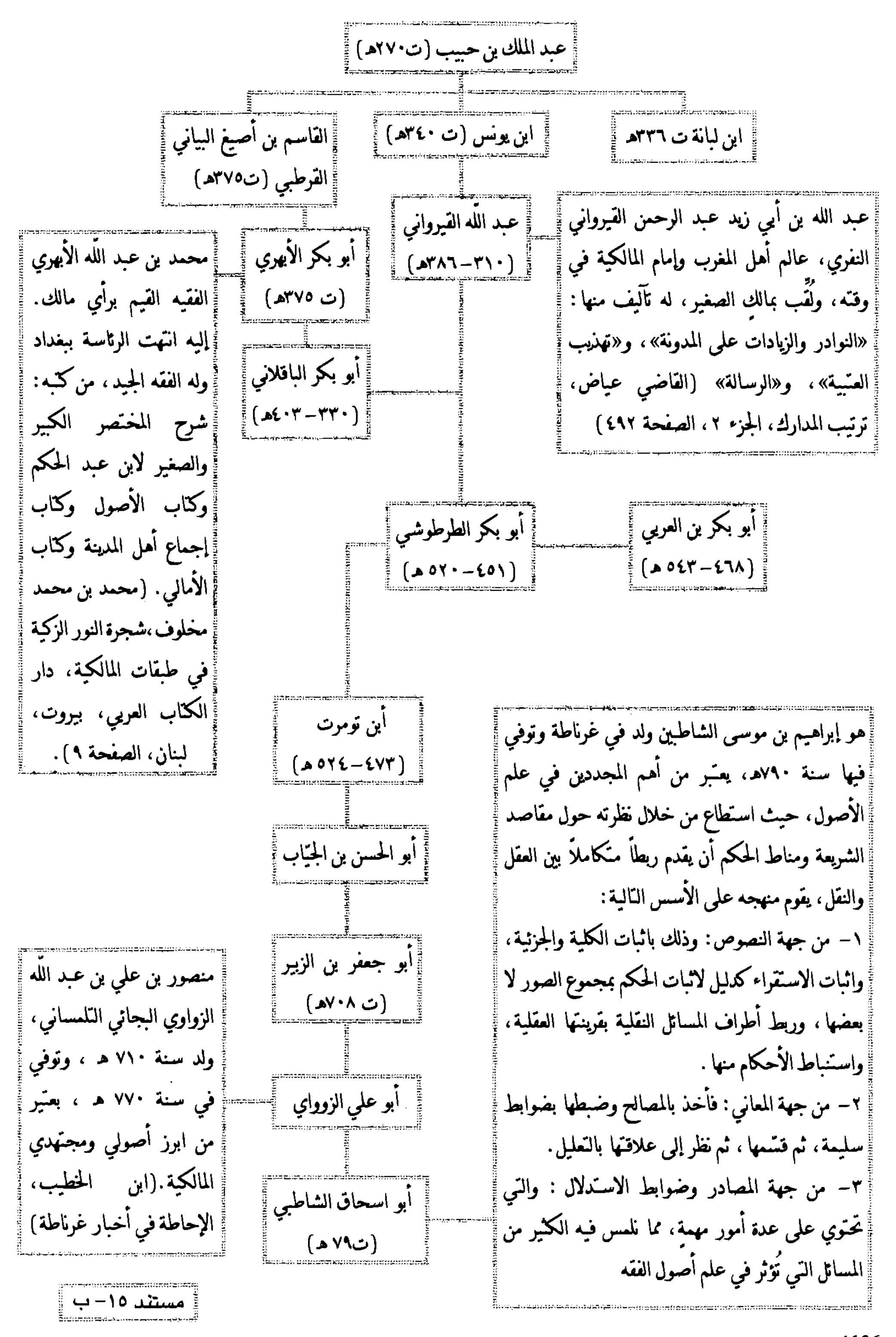
سدّ الذرائع: هي الموصل إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو إلى الشيء المشروع المشتمل على مصلحة. ولكن إلى إطلاق الذرائع على الوسائل المفضية إلى مفاسد.

المصالح المرسلة: هي كلّ مصلحة لم يقم الدليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها ولكن يحصل من مراعاتها مصلحة أو دفع مفسدة (خالد رمضان حسن، معجم أصول الفقه، مؤسّسة الروضة للنشر).

مستند ١٤

شجرة تطور المالكية

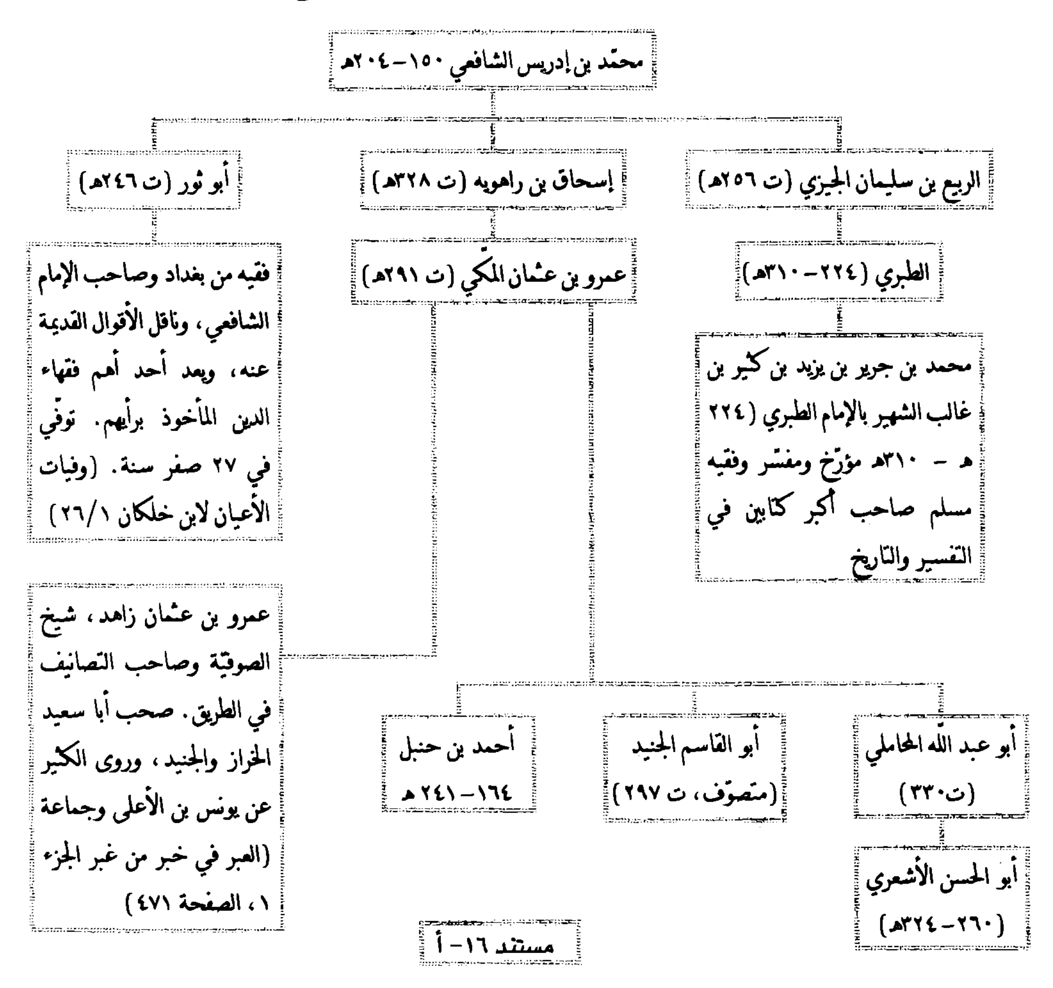



عبد الملك بن حبيب (ت٢٧٠هـ)
ابن لبانة ت ٣٣٦هـ
ابن يونس (ت ٣٤٠هـ)
القاسم بن أصبغ البياني القرطبي (ت٣٧٥هـ)
عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني النفري، عالم أهل المغرب وإمام المالكية في وقته، ولقّب بمالك الصغير، له تآليف منها: «النوادر والزيادات على المدونة»، و«تهذيب العتبية»، و«الرسالة» (القاضي عياض، ترتيب المدارك، الجزء ٢، الصفحة ٤٩٢)
عبد الله القيرواني (٣١٠-٣٨٦هـ)
أبو بكر الأبهري (ت ٣٧٥هـ)
محمد بن عبد الله الأبهري الفقيه القيم برأي مالك. إليه انتهت الرئاسة ببغداد وله الفقه الجيد، من كتبه: شرح المختصر الكبير والصغير لابن عبد الحكم وكتاب الأصول وكتاب إجماع أهل المدينة وكتاب الأمالي. (محمد بن محمد مخلوف،شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الصفحة ٩).
أبو بكر الباقلاني (٣٣٠-٤٠٣هـ)
أبو بكر بن العربي (٤٦٨-٥٤٣ هـ)
أبو بكر الطرطوشي (٤٥١-٥٢٠ هـ)
أبن تومرت (٤٧٣-٥٢٤ هـ)
هو إبراهيم بن موسى الشاطبي ولد في غرناطة وتوفي فيها سنة ٧٩٠هـ، يعتبر من أهم المجددين في علم الأصول، حيث استطاع من خلال نظرته حول مقاصد الشريعة ومناط الحكم أن يقدم ربطاً متكاملاً بين العقل والنقل، يقوم منهجه على الأسس التالية:
١- من جهة النصوص: وذلك باثبات الكلية والجزئية، واثبات الاستقراء كدليل لاثبات الحكم بمجموع الصور لا بعضها، وربط أطراف المسائل النقلية بقرينتها العقلية، واستنباط الأحكام منها.
٢- من جهة المعاني: فأخذ بالمصالح وضبطها بضوابط سليمة، ثم قسّمها، ثم نظر إلى علاقتها بالتعليل.
٣- من جهة المصادر وضوابط الاستدلال: والتي تحتوي على عدة أمور مهمة، مما نلمس فيه الكثير من المسائل التي تؤثر في علم أصول الفقه
أبو الحسن بن الجيّاب
أبو جعفر بن الزبير (ت ٧٠٨هـ)
منصور بن علي بن عبد الله الزواوي البجائي التلمساني، ولد سنة ٧١٠ هـ، وتوفي في سنة ٧٧٠ هـ، يعتبر من ابرز أصولي ومجتهدي المالكية.(ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة)
أبو علي الزوواي
أبو اسحاق الشاطبي (ت٧٩ هـ)
مستند ١٥- ب

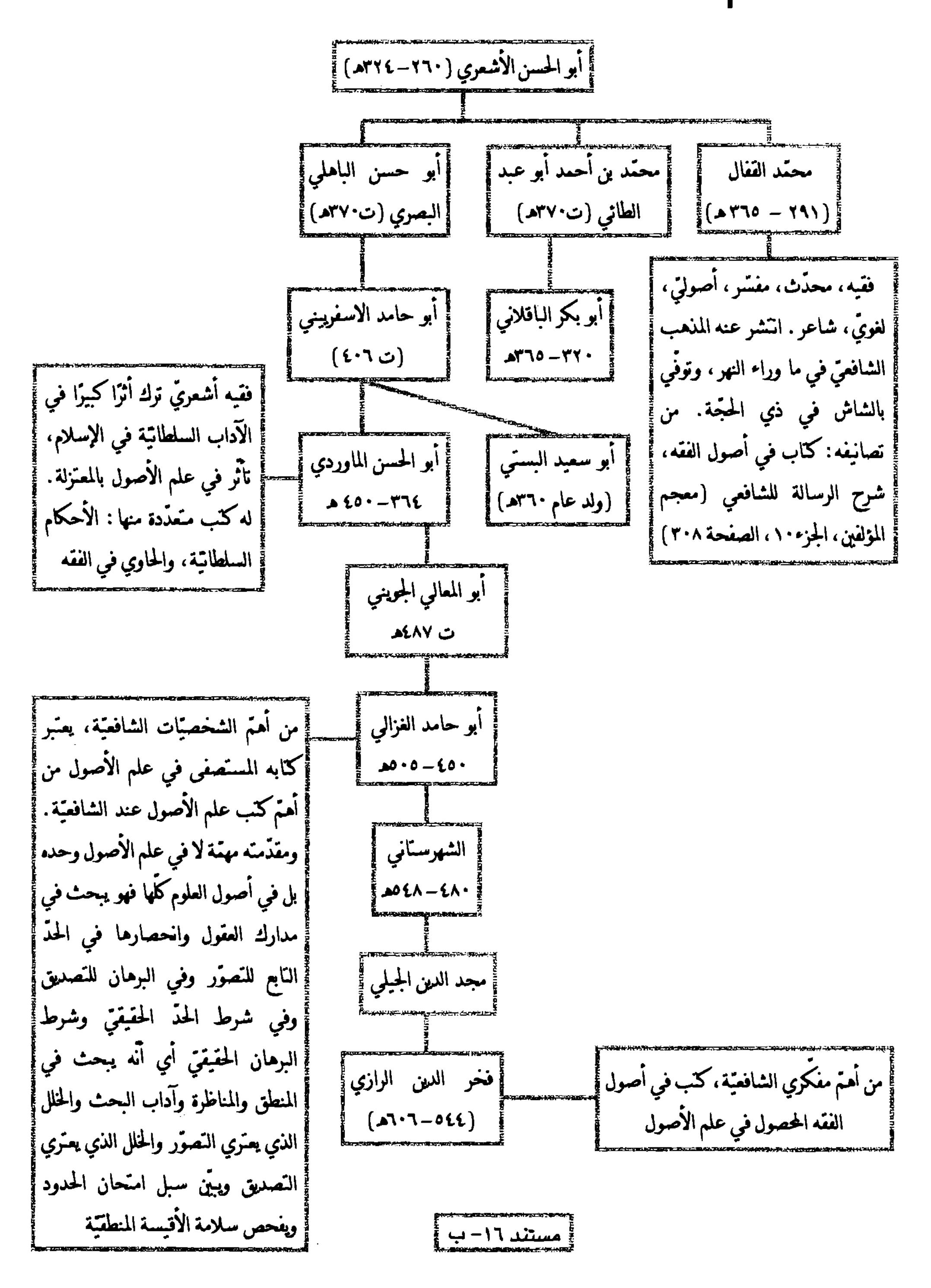
الشافعية:

هو محمد بن إدريس الشافعي، ولد سنة ١٥٠، وقيل إنه ولد في اليوم الذي توفي فيه الإمام أبو حنيفة، وتوفي يوم الجمعة آخر يوم من رجب سنة ٢٠٤هـ.

وقال المامقاني: محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي نسبة إلى أحد أجداده شافع بن السائب بن عبيد ابن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، وهو أحد الأئمة الأربعة وأقربهم إلى الحق. وقال ابن النديم ما لفظه: وكان الشافعي شديدًا في التشيع، وذكر له رجل يومًا مسألة فأجاب فيها فقال له: خالفت علي بن أبي طالب، عليه السلام، فقال له: أثبت لي هذا من علي بن أبي طالب، عليه السلام، حتّى أضع خدي على التراب وأقول قد أخطأت وأرجع عن قولي إلى قوله. وحضر ذات يوم مجلسًا فيه بعض الطالبيين فقال: لا أتكلم في مجلس يحضره أحدهم، هم أحق بالكلام ولهم الرئاسة والفضل. أصول الفقه عند الشافعية: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.



مستند ١٦- أ


أبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ)
محمّد القفال (٢٩١ - ٣٦٥ هـ)
محمّد بن أحمد أبو عبد الطائي (ت٣٧٠هـ)
أبو حسن الباهلي البصري (ت٣٧٠هـ)
فقيه، محدّث، مفسّر، أصوليّ، لغويّ، شاعر. انتشر عنه المذهب الشافعيّ في ما وراء النهر، وتوفّي بالشاش في ذي الحجّة. من تصانيفه: كتاب في أصول الفقه، شرح الرسالة للشافعي (معجم المؤلفين، الجزء١٠، الصفحة ٣٠٨)
أبو بكر الباقلاني ٣٢٠- ٣٦٥هـ
أبو حامد الاسفريني (ت ٤٠٦)
فقيه أشعريّ ترك أثرًا كبيرًا في الآداب السلطانيّة في الإسلام، تأثّر في علم الأصول بالمعتزلة. له كتب متعدّدة منها: الأحكام السلطانيّة، والحاوي في الفقه
أبو سعيد البستي (ولد عام ٣٦٠هـ)
أبو الحسن الماوردي ٣٦٤- ٤٥٠ هـ
أبو المعالي الجويني ت ٤٨٧هـ
أبو حامد الغزالي ٤٥٠- ٥٠٥هـ
من أهمّ الشخصيّات الشافعيّة، يعتبر كتابه المستصفى في علم الأصول من أهمّ كتب علم الأصول عند الشافعيّة. ومقدّمته مهمّة لا في علم الأصول وحده بل في أصول العلوم كلّها فهو يبحث في مدارك العقول وانحصارها في الحدّ التابع للتصوّر وفي البرهان للتصديق وفي شرط الحدّ الحقيقيّ وشرط البرهان الحقيقيّ أي أنّه يبحث في المنطق والمناظرة وآداب البحث والخلل الذي يعتري التصوّر والخلل الذي يعتري التصديق ويبيّن سبل امتحان الحدود ويفحص سلامة الأقيسة المنطقيّة
الشهرستاني ٤٨٠- ٥٤٨هـ
مجد الدين الجيلي
فخر الدين الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ)
من أهمّ مفكّري الشافعيّة، كتب في أصول الفقه المحصول في علم الأصول

مستند ١٦- ب

الحنبلية:

أحمد بن محمد بن حنبل رابع الأئمة الأربعة، ينتهي نسبه إلى ذي الثدية رئيس الخوارج في أيام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، عليه السلام، ولد أحمد بن حنبل سنة ١٦٤ وتوفي سنة ٢٤١ . وهو كان تلميذًا لمولانا الكاظم، عليه السلام، كما أن أبا حنيفة كان من تلامذة الصادق، عليه السلام.

أصول الفقه الحنبلي خمسة :أحدها : النصوص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خلفه، ولذلك قدم النص على فتاوى الصحابة . الثاني : ما أفتى به الصحابة ولا يعلم مخالفًا فيه، فإذا وجد لبعضهم فتوى ولم يعرف مخالفا لها لم يعدها إلى غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع، بل يقول من ورعه في التعبير : لا أعلم شيئًا يدفعه. الثالث : إنه إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال، حكى الخلاف ولم يجزم بالقول . الرابع : الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شئ يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس .

والأصل الخامس : إذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص ولا قول للصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف، ذهب إلى القياس فاستعمله للضرورة . ولكن كتب الأصول عند الحنابلة قد زادت على هذه الأصول، فذكروا الاستصحاب والمصالح والذرائع، وربما ذكروا الإجماع .

انتشار المذاهب الأربعة في الأقطار الإسلامية

اشتهر الأخذ بالمذاهب الأربعة وانتشر العمل بها في الأقطار الإسلامية وذلك في القرن الرابع الهجري، حيث تغلبت على ما سواها من المذاهب المعمول بها في القرنين الثاني والثالث، ما عدا مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، فإنه ظل ثابتًا وسائرًا بقوته الروحية رغم كل العقبات التي وضعت في طريقه .

د- العقل في علم الأصول

أولاً: العقل عند الأصوليين

اختلف الأصوليون في تحديد معنى (العقل) من الناحية الاصطلاحية:

١- عرفه السرخسي الحنفي بقوله: «العقل نورٌ في الصدر به يُبصر القلب عند النظر في الحجج». ثم أوضح ذلك بقوله: بمنزلة السراج فإنه نور تبصر العين به عند النظر فترى ما يدُرك بالحواس، لا أنَّ السراج يوجب رؤية ذلك، ولكنه يدل على معرفة ما هو غائب عن الحواس من غير أن يكون موجباً لذلك، بل القلب يدرك بالعقل ذلك بتوفيق الله تعالى.

السرخسي:

الفضل بن عبد الواحد بن الفضل السرخسي من علماء الحنفية، ولد سنة ٤٠٠ هت، ثم انتقل إلى بغداد حيث تابع علومه الديني، قتل سنة ٤٩٥هـ، من أهم أعمال كتاب المبسوط.

مستند ١٧

٢- وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي بقوله:

«العقل من العلوم، إذ لا يتّصف بالعقل خالٍ عن العلوم كلها، وليس من العلوم النظرية، فإنَّ النظر لا يقع ابتداؤه إلا مسبوقًا بالعقل، فانحصر في العلوم الضرورية وليس كلها، فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات مَن اختلَّت عليه حواسُّه، وإن كان على كمالٍ من عقله»، وعلى هذا فالعقل عند القاضي الباقلاني، هو: «بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات».

الباقلاني:

أبو بكرمحمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري، فقيه مالكي، ولد سنة ٣٢٨هـ، عرف عنه دوره في تأسيس الكلام عند أهل السنة ويعتبر من واضعي علم أصول الفقه، توفي سنة ٤٠٢هـ.

مستند ١٨

٣- وعرفه الغزالي الشافعي بقوله: «والوجه أن يقال: هو صِفَةٌ يتهيأ للمتصف بها دَرْكُ العلوم والنظر في المعقولات».

٤- وعرفه القاضي أبو يعلى الحنبلي بقوله: (والعقل ضَرْبٌ من العلوم الضرورية).

وإذا أنعمنا النظر في هذه التعريفات رأينا أن القاضي أبا بكر الباقلاني حصر العقل في بعض العلوم الضرورية في حين أن الغزالي سلك مسلك التعميم، حيث جعل المتصف بالعقل مُهَيّأ لدرْك العلوم لا بعضها، ولعلَّ ذلك هو ما دفع الغزالي إلى أن يُزيَفّ تعريف الباقلاني، حيث قال بعد إيراده له: «وهو مُزيَّف، فإنّ الذاهل عن الجواز والاستحالة عاقل».

وقد سبقه إلى هذا التزييف إمام الحرمين الجويني الذي لم يرتضَ تعريف الباقلاني وإنما أومأ إلى بطلانه، فقد قال بعد حكايته له في برهانه: «والذي ذكره رحمه الله فيه نظر، فإنه بنى كلامه على أنّ العقل من العلوم الضرورية، لأنه لا يتصف بالعقل عارٍ من العلوم كلها، وهذا يَردُ عليه أنه

لا يمتنع كون العقل مشروطًا بعلوم وإن لم يكن منها، وهذا سبيل كل شَرطٍ ومشروط. فإن قيل: ما الذي يبطل ما ذكره القاضي رحمه الله في معنى العقل؟ قلنا: نرى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة وهو عاقل». وأما القاضي أبو يعلى فقد وافق القاضي أبا بكر الباقلاني على حَصْر العقل في بعض العلوم الضرورية، ومَنَعَ جواز أن يكون المراد بالعقل جميع تلك العلوم.

أما علماء الإمامية، فقسموا العقل إلى عملي ونظري، والعقل النظري لا يدرك الحكم الشرعي مباشرة عن أي طريق غير الطريق السمعي، وهو البيان الصادر من الله سبحانه وتعالى ورسوله (ص) وخلفائه من بعده (ع). فالعقل النظري لا يستطيع إدراك ذلك الحكم الشرعي. ولكن من شأن العقل العملي إدراك حسن الأفعال وقبحها كحسن العدل وقبح الظلم، وحسن التكسب المشروع وقبح السرقة.

ثانيًا: تفاوت العقول

اختلف الأصوليون في موضوع تفاوت

القول الأول: العقل يتفاوت من شخص لآخر. وممن ذهب إلى هذا القول من الأصوليين: القاضي أبو يعلى، وأبوالخطاب، والفتوحي، والبزدوي، ومحمدبن نظام الدين الأنصاري. اعتمد هؤلاء على حديث للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أظهر فيه عدم المساواة بين عقل المرأة والرجل، فقالوا: لوكان العقل شيئاً واحداً لا يتفاوت لما استقام ذلك. كما برهنوا على ذلك انطلاقًا من الاجماع الذي يعتمد على أصحاب العقول الراجحة.

القول الثاني: العقل لا يتفاوت، بل هو شيء واحد في جميع الناس لا يزيد ولا ينقص. وإلى هذا القول ذهب الأشاعرة والمعتزلة وابن عقيل الحنبلي. وذهب هؤلاء إلى ذلك انطلاقًا من أنالعقل من العلوم الضرورية،وتلك لاتختلف في حق عاقل،بل العقلاء في ذلك متساوون.

وهذا وذهب الغزالي يجعل عدم التفاوت محصورًا فيمايتعلق بالعلوم الضرورية فقط،ومعنى ذلك أن (العقل الغريزي) وهوالذي ميَّز الله تبارك وتعالى به الإنسان عن البهائم قابل للتفاوت فيختلف فيه الناس بعضهم عن بعض بحسب اختلاف مداركهم ومعارفهم. ومعنى ذلك أن العقل الغريزي يستوي فيه كل الناس دون تفاوت،بل التفاوت بينهم إنما هوفي العقل التجريبي.

هذا وذهب الإمامية إلى القول بعدم تفاوت العقل بين الناس، فالعقل الذي يبني عليه العقلاء، لا يمكن أن يتفاوت كمعرفة الإنسان بضرر شرب السم.

ثالثًا: دور العقل

أفسح أصوليو أهل الجماعة دورًا كبيرًا للعقل من خلال الأخذ بالقياس، وهذا ما هم في الاجتهاد، الذي يقوم على اعمال الجهد لبلوغ حطم ظني، وبالتالي نظرتهم إلى المجتهد، التي تقوم على ركنين:

١- فهم مقاصدد الشريعة على كمالها.

٢- التمكين من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

ويقول الشوكاني: لا بد أن يكون الفقيه عاقلًا، قادرًا عالمًا في الأمور التالية: الكتاب والسنة وعلومهما، مسائل الاجتماع، لسان العرب، أصول الفقه، وبذلك نرى المساحة التي أعطيت للعقل، والتي لا يمكن أن يغض الطرف عنها.

أما الإمامية فهناك سمتان بارزتان تدلان على موقف الشيعة من العقل وهما:

السمة الأولى: أنه لا سبيل لثبوت الشريعة والتوحيد والنبوة إلا بالعقل: قال محمد رضا المظفر الشيعي: (وهل تثبت الشريعة إلا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة إلا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل إلا ما عُبد به الرحمن؟ وهل يعبد الديان إلا به؟.

السمة الثانية: أن استحقاق المدح والذم بمعنى الثواب والعقاب مَدْرَكٌ عقلي.

المحور الخامس: العرفان

العناوين الرئيسة

أ- في التسمية

ب- الأصول الإسلامية للعرفان

ج- المسار التاريخي للعرفان

د- تعريف العرفان

هـ- انقسام العرفان

و- مزايا المدرسة

ز- بين العرفان والتصوف والفلسفة والأخلاق

ح- الشريعة والطريقة والحقيقة

ط- العرفان والعقل

المحور الخامس

أ- في التسمية

العرفان من عرف، وهو يؤدي دلاليًا إلى معانس متعددة منها:

الإعتراف، والإقرار، والطلب، والوضوح، والعلو، والسمو المتغير الأحوال، العلم المتكثر، الفصل والفرقان، الصبر والمصابرة، الدراية، الاطلاع، الدراية والاطلاع، النقابة والوزارة، الدلالة والإعلام، التطيب والمعالجة، الريح اللطيفة الطيبة، التدبير والسياسة. وجميع هذه الدلالات تظهر صفات حسنة إذا كانت في نفس الإنسان، رفعت من مرتبته وقربته إلى موجد هذه الصفات فيه، ولعلَّ هذا ما ينعكس على البعد الاصطلاحي، الذي اعتبر العرفان: ما استقر في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وهو علم من العلوم الإلهية.

عرف: العرفان: العلم... عرفه... يعرفه... عِرْفة وعِرفانًا ومعرفة. ورجل عارف، يعرف الأمور، ولا ينكر أحدًا رآه مرّة. والعريف والعارف بمعنى مثل عليم وعالم... والجمع عُرفاء... والذي حصلناه للأئمّة: رجل عارفٌ، أي صبور، وعريف القوم: سيّدهم، والعريف: القيّم والسيّد؛ لمعرفته بسياسة القوم... والعريفُ: النقيب، وهو دون الرئيس، والجمع عرفاءُ، والعارف والعروف والعروفة: الصابر، ونفسٌ عروفةٌ: حاملة صبور، إذا حُمِلَتْ على أمر احتملته.

(ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة: عرف).

مستند ١

ب- الأصول الإسلامية للعرفان

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "العلم علمان؛ علم اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم، وعلم في القلب، وذلك هو العلم النافع (المجلسي، بحار الأنوار، الجزء ٢، الصفحة ٣٣، باب ١، حديث ٢٦).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم علمان مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع» (المجلسي، بحار الأنوار، الجزء ١، الصفحة ٢١٨، باب ١، حديث ٤٤).

مستند ٢

تعود الجذور الأولى للعرفان إلى القرآن الكريم، حيث وردت الكثير من الآيات الكريمة الدالة على النزعة العرفانية منها: ﴿ اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ والأرض ﴾ (النور/٣٤) و: ﴿ وَللَّه الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة/١١٥) و: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُور ﴾ (النور/٤٠). كما جاء كثير من الأحاديث النبوية التي تؤكد على هذا المنحى منها: «لا يزال العبدُ يتقرب إليّ بالنوافل حتّى إذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها»[١٢]، كما أن الأحاديث المنقولة عن المعصومين ذهبت بهذا الاتجاه

(١٢) البخاري، صحيح البخاري، الحديث ٦٥٠٢.

منها: «من عرف نفسه عرف ربه»، وهذه المصادر النصية، جعلت المسلمين يتوجهون بشكل مبكر باتجاه روحي، مما أدى إلى ولادة الصوفية والعرفان في الإسلام.

حلل الأحاديث السابقة.

البسطامي: أبو زيد البسطامي(توفي ٢٦٠هـ)، ولد في بسطام وعاش فيها، يعتبر من أوائل الشخصيات الصوفية.
الحلاج: حسين بن منصور الحلاج (٨٥٧- ٩٢٢م) متصوف اتهم بالزندقة، فقتل وصلب في بغداد.
الجنيد: أبو القاسم الجنيد من كبار متصوفي الإسلام، أخذ التصوف عن خاله السري السقطي، يعتبر أول من قال بالفناء.
محي الدين بن العربي: عارف ولد بمرسيَّة في الأندلس ونشأ في أشبيلية، ارتحل غلى الشرق حيث توفي في دمشق. (كميل الحاج، الموصوعة الميسرة في الفكر الفلسفي، مكتبة لبنان).

مستند ٣

ج- المسار التاريخي للعرفان

لم يتداول بلفظ متصوف أو عارف في القرن الأول للهجرة بإعتبارها دلالة على علم معين، ولكن اللفظ ورد في بعض الأحاديث عند الإمام علي عليه السلام، كما أن نصوص الصحيفة السجادية وما احتوته يؤكد على هذا التوجه الروحي، الذي أخذ بالتبلور في الوسط الموالي للأئمة عليهم السلام، لينتقل بعد ذلك في بداية القرن الثاني للهجرة، فظهر العديد من الأسماء كالبسطامي والحلاج والجنيد والشبلي. ولكن هؤلاء عرفوا بالمتصوفة، ولم يطلق عليهم لفظ العارف، مع العلم أن بعض النصوص قد ورد فيها لفظ العارف لا سيّما عند البسطامي.

يقول أبو يزيد البسطامي: «كمال العارف هو أن يتبرّأ من المال والمنال، وإذا أردت أن تفديه بكلّ ما في هذه الدُّنيا والآخرة من أجل أن تكتسب صداقته، كان هذا الأمر أقل ما يمكن أن تفعله تجاهه» (فريد الدين عطار، تذكرة الأولياء، تحقيق محمّد استعلامي، انتشارات زوار، إيران، ١٩٦٧، الصفحة ١٩٢).

مستند ٤

ويمكننا القول بأن الاتجاه العرفاني بدأ بشكل فعلي مع محي الدين بن العربي في القرن السابع الهجري، وبعده كرَّت السبحة فظهرت شخصيات كبيرة مثل صدر الدين محمد القونوي، وجلال الدين الرومي، وعبد الرازق الكاشاني ومحمود الشبستري، وعبد الكريم الجيلي، وحيدر آملي.

د- تعريف العرفان

عرّف القيصري العرفان بقوله :«هو العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئية واتّصالها إلى مبدئها واتّصافها

بنعت الإطلاق والكلّية»[١٤]. ويقول الشيخ المصباح: [العرفان] لون من المعرفة لا يحصل إلّا في ظلّ العمل المخلص بأحكام الدّين، وفي لبواقع فإنّه الثمرة الرفيعة والنهائيّة للدين الحقيقي. وهذا هو النور المعنوي الذي يفيضه الله سبحانه على قلوب أحبّائه[١٥].

السلوك: السلوك عبارة عن هيئة نفسيّة جوانية للترقّي والتكامل والانتقال في الأحوال والمقامات، وطلب الكمال ليس مخصوصًا بالإنسان فقط بل جميع الموجودات والمخلوقات علويّة كانت أو سفلية، فإنّها في االسير واالسلوك وطلب الكمال.

المجاهدة: المجاهدة: هي معرفة الحق المطلق (الله) التي لا تصل إليها عن طريق الحواس ولا نصل إليها عن طريق العقل وإنما طريقها هو الحدس وإنما طريق هذه المعرفة هو الحدس او العيان المباشر.

مستند ٥

هـ- انقسام العرفان

ينقسم العرفان إلى قسمين، العرفان النظري والعرفان العملي، وهما قد يجتمعان في واحد وقد لا يجتمعان.

القسم الأول:العرفان النظري:وهو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيرًا كاملًا عن الوجود ونظامه وتجلياته ومراتبه، فهو ينظم الرؤية الكونية عن المحاورر الأساسية في عالم الوجود«الله» و«الإنسان» و«العالم» والعارف يستند في تأسيس هذه الرؤية على المكاشفة والشهود.

القسم الثاني:العرفان العملي: وهو يتناول الطريق الموصل لمعرفة حقائق الوجود على ما هي عليه، خصوصًا المعارف المرتبطة بالتوحيد، فالمشرب العرفاني يعتقد أنه لا طريق لتلك المعرفة إلا من خلال تصفية القلب وتزكيته بواسطة الرياضات المعنوية التي أقرها الشارع المقدّس.

فالعارف لا يرى العلم في العلوم الكسبية، لأن القائم بهذا العلم لا يمكن أن يسكن ويستريح من خلاله، لا سيما في العلوم المتعلقة بمعرفة الله تعالى. فهذا العلم محال بطريق النظر، لذلك نصح ابن عربي بترك هذا السبيل، واللجوء إلى الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها الله ورسوله.

و- مزايا المدرسة

إن الطريق الصحيح والمنهج القويم لمعرفة الله تعالى ومشاهدته، والوقوف على حقائق هذا العالم، ينحصر في الطريق القلبي والمجاهدة والرياضة المعنوية، ويعود سبب ذلك إلى الأمور التالية:

أ- لا يستطيع الإنسان أن يصل إلى اليقين من خلال العلوم الكسبية، وحتّى العلوم الناتجة عنها

(١٤) مقدمة القيصري على شرح تائية ابن الفارض، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الصفحة ٢٣٢.

(١٥) محمد تقي مصباح اليزدي، **محاضرات في الأيديولوجية المقارنة**، ترجمة الخاقاني، دار التعارف، بيروت.

لا تخلو من الشكوك والشبهة والخطأ والزلل.

ب- العلوم عبارة عن مفاهيم، والعارف لا علاقة له بالمفاهيم بل غايته مشادة جمال الحق وشهود حقائق هذا العالم على ما هي عليه.

الكشف: الكشف عند الصوفية هي المعرفة التي يكتسبها الصوفي بالخبرة الشخصية والمشاهدة (أي مشاهدة الذات العليا) المباشرة. وهم يعتقدون أن الحقائق التي تتجلى للصوفي من طريق الكشف متعذر نقلها إلى من لم يشاركوه الخبرة نفسها. ويذهبون إلى أن <الكشف> بديل <العلم> الذي يتوسل الفقه والمنطق والفلسفة سبيلاً إلى معرفة الله. فعندما استشعر الغزالي أن الفلسفة والفكر الديني قد خذلاه في بحثه عن الحقيقة والطمأنينة النفسية انصرف بكليته إلى التصوف، فهجر التدريس واعتزل الناس التماسًا لضالته المنشودة. وبعد فترة من التأمل الصوفي استيقن أن الأنظمة الفلسفية متناقضة وخادعة، وأن الكشف هو السبيل الأوحد إلى المعرفة اليقينية.

المشاهدة: مرتبة من مراتب اليقين، وهي لأرباب التمكين، ويعتبرها الجزولي مقام المنتهين، وهي جذب ليس للعبد فيه اكتساب

الذوق: الذوق أول مبادئ التجلي، ويقول ابن عربي في الفتوحات: لكل تجلٍّ مبدأ هو ذوق لذلك التجلي. ولأن العلاقة عضوية بين التجلي – الذي هو كشف وظهور – والذوق، وكلا التجلي والذوق أحدهما مقرون بالآخر، فلا كشف بلا ذوق، كما لا ذوق بلا كشف.

الفناء: الفناء هو تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات فكلما ارتفعت صفه(بشرية) حل مكانها (صفة) الهية فيكون الحق سمعه وبصره. فكأن الفناء الصوفي بهذا التعريف هو نوع من حلول الصفات الالهية محل صفات العبد البشرية، بحيث لا يري العبد شيئًا إلا الله ولا يعلم إلا الله، وتكون ناسيًا لنفسه ولكل الأشياء سوي الله وفي تعريف آخر الفناء سقوط الأوصاف الذميمة والبقاء عكسه وهو ثبوت النعوت المحمودة.

معجم مصطلحات الصوفية – د/ عبد المنعم الحفني (بيروت: دار المسيرة).

مستند ٦

فالعارف كما يقول العلامة الطباطبائي هو الذي يمكنه الانقطاع قلبًا عن هذه النشأة مع تمام الإيقان باللازم من المعارف الإلهية، والتخلص إلى الحق سبحانه، وهذا هو الذي يمكنه شهود ما وراء هذه النشأة المادية والإشراف على الأنوار الإلهية كالأنبياء.

وبعبارة أخرى، يسعى هذا الاتجاه إلى اليقين،الذي يقسم إلى ثلاثة مراتب: علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين. والأول ما كان بشرط البرهان وهو لأرباب العقول، كعقول الحكماء الإلهيين ، والثاني ما كان بحكم البيان أي العلوم الحقيقية الإرثية الإلهية والواصلة إلى تابعيهم بالإرث. والثالث لأصحاب المعارف كالأنبياء والأولياء والكمل الذين حصلوا معرفة الله ومعرفة الأشياء على ما هي عليه بالكشف والمشاهدة والذوق والفناء.

ز- بين العرفان والتصوف والفلسفة والأخلاق

أ- إنَّ الفلاسفة اتخذوا من الاستدلال والبرهان العقليين وسيلة لهم في المعرفة، فجاء العرفاء وأضافوا لتلك الوسيلة أسلوب الذوق المستند إلى الإيمان بالوحي والخلاف بين الفلاسفة والعرفاء حصل في مسألة التقديم والتأخير فقط، فقد رأى الفلاسفة انه يجب تقديم الطريق البرهاني العقلي على الذوقي العقلي أي البرهان على العرفان بينما رأى العرفاء العكس فقالوا بتقديم العرفان (الذوق) على البرهان.

يقول الشهيد مرتضى مطهري واصفاً العرفان العملي، وهذا القسم من العرفان يُعرف ويسمّى بعلم «السير والسلوك» وفي هذا القسم من العرفان يتّضح للسالك كيفية الوصول إلى القمة المنيعة للإنسانية، وهي التوحيد، ومن أين يجب عليه البدء وما هي المنازل والمراحل التي يجب عليه طيّها بالترتيب، وما هي المنازل والمراحل التي يجب عليه طيّها بالترتيب، وما هي الظروف التي ستكتنفه في هذه المنازل خلال الطريق، وما هي الأمور التي ستَرِد عليه فيها؛ ويجب عليه بالطبع أن يترسّم في هذه المنازل والمراحل خطى إنسان كامل، بصير ومستوعب، قد طوى هذا الطريق من قبل، وبإشرافه ومراقبته، وإذا لم يرع هذا الطموح وهذا الجهد إنسان كامل في هذه الطريق ففي ذلك خطر الضلال والانحراف (مرتضى مطهري، الكلام والعرفان، الصفحة ٦٧).

مستند ٧

ب - واذا كان أهل العرفان قد خطو خطوة نحو المعرفة الشهودية تمثلت في إقرارهم بالذوق والعلم الشهودي فأن الصوفية خطو الخطوة التالية والتي ذهبت إلى التعامل مع قضايا الوحي والذوق بطريقة مباشرة دونما حاجة إلى برهان عقلي او عرفاني (عقلي ذوقي) لأنهم اتخذوا من القلب مركزا للمعرفة الكشفية ومهبطاً للتجليات الربوبية والمعرفة اللدنية، تاركين للعقل الدور النظري المجرد (الفلسفة وعلم الكلام).

عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الشريعة أقوالي، والحقيقة أحوالي، والمعرفة رأس مالي، والعقل أصل ديني، والشوق مركبي، والخوف رفيقي، والعلم سلاحي، والحلم صاحبي والتوكل ردائي، والقناعة كنزي، والصدق منزلي، واليقين مأواي، والفقر فخري، وبه أفتخر على سائر الأنبياء والمرسلين»(النوري، مستدرك الوسائل، كتاب الجهاد، باب ٤، من أبواب جهاد النفس، حديث ٨).

مستند ٨

ج- يشترك العرفان العملي مع الأخلاق في غايته، ولكن هذا لا يعني التداخل بين موضوعي العرفان وعلم الأخلاق، ويمكننا أن نحدد العلاقة بينهما على الشكل التالي:

١- علم الأخلاق يحدد الطريق إلى الله اعتمادًا على مبدأ الوسطية بين الإفراط والتفريط، فينطلق العارف من هذ الجادة وينطلق ويترقى إلى الله تعالى، وهذه هي منازل السائرين، ومقامات العارفين. إذن المائز الأساسي الأوّل بين العرفان العملي وبين علم الأخلاق هو أنّ علم الأخلاق يجعل

السالك على الجادّة الوسط ولكن العرفان العملي يأخذ بيده للصعود إلى المراتب العالية.

٢- علم الأخلاق يتعدى كونه مرتبطًا بالوحي فهو من الأمور التي يسعى إليها الإنسان لتوضيد جملة من الممارسات التي تسمى أخلاقية، بينما العرفان العملي محوره ربط الإنسان بالله سبحانه وتعالى.

٣- علم الأخلاق مجموعة من الثوابت التي تدور حول ينبغي ولا ينبغي، فهو يعتمد مقاييس ثابتة، بينما العرفان العملي فعال وحركي، لا يوجد فيه وقوف بل فيه حركة سير وسلوك دائمين.

٤- علم الأخلاق عام بينما العرفان للخواص.

ورد في كتاب أسرار التوحيد: أنّه في يوم من الأيام كان الشيخ أبو سعيد أبو الخير في أحد المجالس في نيشابور يخطب، فخرج عليه من التكية الشيخ ابن سينا، وعلى الرغم من أنّهما كانا يتكاتبان من قبل إلّا أنّهما لم يتقابلا، فعندما دخل عليه ابن سينا التفت نحوه الشيخ أبو سعيد، وقال: جاء الحكيم ...جلس ابن سينا إلى أن أنهى أبو سعيد خطبته، وانفض من بعده المجلس.

ثم اتّجها نحو البيت. دخل ابن سينا بيته وأغلق من ثمّ الباب واختليا ثلاثة أيّام كاملة لم يحسّ عليهما أحد... بعد ثلاثة أيام غادر ابن سينا البيت، فسأله تلامذته كيف وجدت الشيخ أبا سعيد؟ فقال: كلّ ما أعلمه هو يراه، وسأل تلامذة أبي سعيد أستاذهم كيف وجدت الشيخ ابن سينا؟ قال: كل ما أراره يعلمه(الشيخ خليل رزق، العرفان الشيعي، دار الهادي، بيروت).

مستند ٩

ج- الشريعة والطريقة والحقيقة

ثلاثة عبارات يبنى عليها العرفان العملي، فالعارف في سيره وسلوكه، يبدأ من الشريعة التي تعتبر الصراط المستقيم الجامع للسبل المتوجهة باتجاه الله عزّ وجلّ، فحركة العارف تبدأ من الشريعة المحمدية ومن خلال القيام بأحكام الشرع والإلتزام بها.

أما الطريقة منهج خاص يتبعه سالكو طريق الحقّ اقتداءاً بالرسل والأنبياء، مثل ترك الدُّنيا، وإدامة الذكر، والتوجّه نحو الخالق، والطهارة والإخلاص.

هذا، وتعتبر الحقيقة إثبات الحق كشفاً وعيناً، أو حالةً ووجداناً، لأجل ذلك قيل: «الشريعة أن تعبده والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهده»، وقيل: «الشريعة أن تقيم أمره، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به»[١٦]. وهذه المراتب الثلاث تشير إلى أمر واحد لا يخرج عن الشرع.

(١٦) حيدر آملي، **تفسير المحيط الأعظم**، الجزء ٣، الصفحات ١٢-١٦.

عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم: «الشريعة أقوالي، والحقيقة أحوالي، والمعرفة رأس مالي، والعقل أصل ديني، والشوق مركبي، والخوف رفيقي، والعلم سلاحي، والحلم صاحبي والتوكل ردائي، والقناعة كنزي، والصدق منزلي، واليقين مأواي، والفقر فخري، وبه أفتخر على سائر الأنبياء والمرسلين». (النوري، مستدرك الوسائل، كتاب الجهاد، باب ٤، من أبواب جهاد النفس، حديث ٨).

مستند ١٠

يقول حيدر آملي في تفسير المحيط الأعظم: اعلم، أنّ الشريعة والطريقة، وإن كانت بحسب الحقيقة واحدة، لكن الحقيقة أعلى من الطريقة، والطريقة من الشريعة، وكذلك أهلها؛ لأنّ الشريعة مرتبة أوّلية، والطريقة مرتبة وسطيّة، والحقيقة مرتبة منتهائية، فكما أن البداية يكون كمالها بالوسط، فكذلك الوسط يكون كمالها بالنهاية، وكما أنّ الوسط لا يحصل بدون البداية، فكذلك النهاية لا تحصل بدون الوسط أعني كما لا يصحّ وجود ما فوقها بدون ما تحتها ويصح بالعكس، فكذلك لا يصح وجود الوسط بدون البداية، ووجود المهاية بدون الوسط، ويجوز بعكس ذلك؛ أعني تصحّ الشريعة من غير الطريقة، ولا تصح الطريقة من غير الشريعة، وتصح الطريقة من غير الحقيقة، ولا تصحّ الحقيقةمن غير الطريقة كما سبق ذكره، وذلك لأنّ كل واحدة منها كمال للآخر، كالوسط للبداية، والنهاية للوسط، فحينئذ الشريعة والطريقة والحقيقة وإن لم تكن بينها مغايرة في الحقيقة، لكن كمال الشريعة لا يكون إلا بالطريقة، كما أنّ كمال الطريقة لا يكون إلّا بالحقيقة. حيدر آملي، تفسير المحيط الأعظم، الجزء ٣، الصفحتان ٧٥ و ٧٦.

مستند ١١

١- ما هو المشترك بين العرفان العملي والأخلاق؟
٢- ماذا تستنتج من النص السابق؟

ط- العرفان والعقل

يقسم هذا الاتجاه من حيث رؤيته لدور العقل إلى قسمين:

الأول: يرفض وينكر أيّ دور للاستدلالات العقلية في مجال الكشف عن الحقائق ومن أبرز ممثلي هذا القسم حيدر آملي وابن فناري وعبد الرزاق الكاشاني

الثاني: وهو قسم يعتبر أن تفسير الوجود ونظامه وتجلياته لا يتم إلا على أسس المكاشفة والشهود، إلا أنه لا يرفض كل الرفض أسلوب الاستدلال العقلي، بل يسمح له ولكن في حدود معينة.

يقول حيدر آملي: «إن النفع من العلوم هو تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين ومعرفة الأشياء على ما هي عليه التي هي أيضاً من معرفة الله تعالى، لأن من عرف الأشياء على ما هي عليه، عرف الله على ما هو عليه، ومن عرف الله على ما هو عليه عرف الأشياء على ما هي عليه، لاستحالة انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، وكلاهما مستحيل من العلوم الرسمية».

مستند ١٢

كتب حول الموضوع

أبو بكر محمد الكلاباذي، **التعرف لمذهب التصوف**، تحقيق أحمد شمي الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.

خليل رزق، **العرفان الشيعي**، دار الهادي، بيروت.

خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، الطبعة ١، دار الهادي، ٢٠٠٤، بيروت.

محمدجلال شرف، **في التصوف الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت.

أبو العلا العفيفي، **التصوف الإسلامي وتاريخه**، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٩هـ.

مستند ١٣